دولة الإمارات العربية المتحدة
دبي

مجلة
كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية
فكرية
محكّمة

ردمد: ١٦٠٧-٢٠٩X



العدد العشرون
شوال ١٤٢١هـ - يناير ٢٠٠١م

كلّيةُ الدّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ في سطور

كلية الدراسات الإسلامية والعربية مؤسسة جامعية من مؤسسات التعليم العالي في الدولة وهي واحدة من منارات العلم في دبي ومركز رائد لتنمية الثروة البشرية في دولة الإمارات.

قام على تأسيسها معالي السيد جمعة الماجد وتعهدها بالإشراف والرعاية مع فئة مخلصة من أبناء هذا البلد آمنت بفضل العلم وشرف التعليم.

- رعت حكومة دبي هذه الخطوة المباركة، وجسّدها قرار مجلس الأمناء الصادر في عام ١٤٠٧هـ الموافق العام الجامعي ١٩٨٦/١٩٨٧م.

- صدر قرار رئيس جامعة الأزهر رقم ١٩٩٥ م لسنة ١٩٩١ م بتاريخ ٩/ ٧/ ١٩٩١م بمعادلة الشهادة التي تمنحها الكلية بشهادة الجامعة الأزهرية.

- وبتاريخ ٢/ ٤/ ١٤١٤هـ الموافق ١٨/ ٩/ ١٩٩٣م أصدر معالي سموّ الشيخ نهيان بن مبارك آل نهيان وزير التعليم العالي والبحث العلمي في دولة الإمارات القرار رقم (٧٧) لسنة ١٩٩٣م بالترخيص للكلية بالعمل في مجال التعليم العالي.

- ثمّ أصدر القرار رقم (٥٣) لسنة ١٩٩٤م في شأن معادلة درجة الليسانس في الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة عن الكلية بالدرجة الجامعية الأولى في الدراسات الإسلامية.

- ثمّ صدر القرار رقم (٥٥) لسنة ١٩٩٧م في شأن معادلة درجة الليسانس في اللغة العربية التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي بالدرجة الجامعية الأولى في هذا التخصّص.

- ضمّت الكلية في العام الجامعي الخامس عشر ١٤٢١هـ الموافق ٢٠٠٠/٢٠٠١م (٢٧١٠) طالب وطالبة (٦٠٣) طالب و(٢١٠٧) طالبة.

- احتفلت بتخريج الرعيل الأول من طلابها في ٢٣ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ١٩٩٢/١٢/٢٦م تحت رعاية صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي.

- واحتفلت الكلية بتخريج الدفعة الثانية من طلابها والأولى من طالباتها في ١٤١٣/١٠/٢٩هـ الموافق ١٩٩٣/٤/٢١م.

- واحتفلت الكلية هذا العام بتخريج الدفعة العاشرة من الطلاّب والدفعة التاسعة من الطالبات في تخصّص الدراسات الإسلامية، والدفعة الثانية من طالبات اللغة العربية. وقد بلغ إجمالي عدد الخريجين والخريجات منذ إنشاء الكليّة (٢٢٠) خريجًا و(١٠٤٦) خريجة.

الدراسات العليا بالكلية خطوة رائدة

أنشىء قسم الدراسات العليا بالكلية في العام الجامعي ١٩٩٥/١٩٩٦م ليحقّق غرضًا ساميًا وهدفًا نبيلاً، وهو إعداد مجموعة من طلبة هذه الدولة للتعمّق في الدرس والبحث والقيام بالمهام المرجوة في الجامعات ودوائر البحث العلمي وسائر المرافق، ولتجنّب مشكلات اغتراب الطلبة عن الأهل والوطن وخاصّة الطالبات.

يخوّل البرنامج الملتحقين به الحصول على درجة الماجستير والتسجيل فيما بعد لدرجة الدكتوراه.

وقد صدر قرار معالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي رقم (٥٦) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الدبلوم العالي في الفقه الإسلامي التي تمنحها بدرجة الدبلوم العالي في هذا التخصّص.

كما صدر القرار رقم (٥٧) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية (الفقه الإسلامي) التي تمنحها الكلية بدرجة الماجستير في هذا التخصّص.

وقد منحت الكلية في نهاية العام الماضي أول درجة ماجستير في الفقه الإسلامي.

(يتبع في صفحة الغلاف الداخلي الأخيرة)

مَجلّــة

كُلِّيَّةِ الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ

إسلاميّة، فكريّة، محكّمة
نصف سنويّة

العدد العشرون
شوّال ١٤٢١هـ - كانون الثاني (يناير) ٢٠٠١م

ردمد: ١٦٠٧-٢٠٩X

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦


بسم الله الرحمن الرحيم

الهيئة الاستشارية العليا للمجلة

* ما يُنْشَرُ في المجلّة من آراءٍ يُعَبِّرُ عن فكر أصحابها، ولا يُمَثِّلُ رأي المجلّة أو اتّجاهها.

ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصّة بالمجلّة باسم مدير التّحرير إلى العنوان الآتي:

مجلّة كُلّيّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة

ص.ب: ٣٤٤١٤

دبي، دولة الإمارات العربيّة المتّحدة

هاتف: ٣٩٦١٧٧٧ (٤ ٩٧١)، فاكس: ٣٩٦١٢٨٠ (٤ ٩٧١)

الاشتراك السّنويّ
الاشتراك السّنوي في المجلّة متضمّنًا أُجور البريد:
١٠٠ درهم (للمؤسّسات والدّوائر الحكوميّة).
٥٠ درهمًا (للأفراد)
٢٥ درهمًا (للطُّلبة والطّالبات داخل الدّولة).
يرسل على شكل شيك أو حوالة مصرفيّة على حساب رقم: (٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦)، بنك المشرق، دبي، ثمّ يرسل إلى المجلّة إشعارٌ بالتّحويل.
١٥ درهمًا أو ما يعادلها ثمن النسخة الواحدة للجمهور

طبيعة المجلّة وأهدافها:

١- تُعْنَى المجلّةُ بنشر البحوث العلميّةِ الجادّةِ المبتكرة الّتي يعدُّها المتخصصون في الدّراسات الإسلاميّةِ واللغة العربيّةِ بمختلف فروعهما وتخصّصاتهما، من أجل إثراء البحث العلميّ في هذين المجالين.

٢- تهدف المجلّة إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدّة في إطار الشّريعةِ الإسلاميّةِ، ولا سيّما ما يختصُّ منها بدولة الإمارات العربيّة المتّحدة ومنطقة الخليج والعالمين العربيّ والإسلاميّ.

٣- تهدف المجلّة إلى توطيد الصّلاتِ العلميّةِ والفكريّةِ بين كليّة الدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ بدبي ونظائرها في الجامعات الخليجيّةِ والعربيّةِ والإسلاميّةِ والعالميّةِ.

٤- إتاحة فرص النّشر العلميّ والنُّموّ المعرفيّ لأعضاء هيئة التّدريس بالكلّيّةِ.

٥- متابعة اتجاهات الحركة العلميّةِ ورصد إنجازاتها في نطاق الدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ عن طريق التّعريف بالكتب والتّرجمات الحديثة في مجالي الدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ، والرّسائل الجامعيّةِ الّتي تقدّم للجامعات الخليجيّةِ والعربيّةِ والإسلاميّةِ والعالميّةِ، والمؤتمرات والندوات العلميّةِ المتخصّصة في الدّراسات الإسلاميّةِ واللغة العربيّةِ، إضافة إلى مراجعات لكتب شرعيّة معاصرة، وأخبار التُّراث الفكريّ الإسلاميّ.

٦- نشر الفتاوى الشّرعيّةِ المعاصرة، والتّعليقات على القضايا العلميّةِ، إضافة إلى مقتطفات من محاضرات الموسم الثّقافيّ، وبعض أخبار الكليّةِ.

٧- إتاحة فرص التّبادل العلميّ مع المجلات العلميّةِ الّتي تصدرها الكلّيّات المماثلة في الجامعات الأخرى على مستوى العالم.

٨. تخضع البحوث المقدّمة إلى المجلّة للتّقويم والتّحكيم حسب القواعد والضّوابط الّتي تلتزم بها المجلّة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشّريعة الإسلاميّةِ واللغة العربيّةِ، قصد الارتقاء بالبحث العلميّ في مجال الدّراساتِ الإسلاميّةِ والعربيّةِ خدمةً للأمّةِ ورفعاً لشأنها، ومن تلك القواعد عدمُ معرفة المحكّمين أسماءَ الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماءَ المحكّمين سواء وافق المحكّمون على نشر البحوث من غير تعديل أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنّشْرِ.

٩. لائحة المحكّمين الداخليين والخارجيّين تعدُّ بالتّعاون مع الأقسام العلميّةِ والكلياتِ والجامعات المماثلة، ويتمُّ تجديدها سنوياً.

١٠. تصرف مكافآت المحكّمين حسب اللوائح المعمول بها في الكليّةِ.

قواعد النّشر

١- أن تكونَ البحوثُ أصيلةً، ومبتكرةً، وذاتَ صلة بالدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ بفروعها.

٢- أن يتّصفَ البحث بالموضوعيّةِ، والشّمولِ، والعمقِ، والإثراءِ المعرفيّ.

٣- أن يَنْصَبَّ البحثُ المقدَّم في الدّراسات الإسلاميّةِ على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة، وإيجاد الحلول العلميّة والعمليّة لها في الشّريعةِ الإسلاميّةِ.

٤- ألاّ يكون البحث جزءاً من رسالة الماجستير أو الدكتوراه الّتي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحو كان، ويشمل ذلك البحوث المقدّمة للنشر إلى جهة أُخرى أو تلك الّتي سبق تقديمها للجامعات أو النّدواتِ العلميّةِ وخلافها، ويثبت ذلك بإقرار بخطّ الباحث وتوقيعه.

٥- يجب أن يراعى في البحوث المتضمّنة لنصوص شرعيّة ضبطها بالشّكل مع الدّقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنيّة وتخريج الأحاديث النبويّة الشّريفة.

٦- يجب أن يكون البحث سليماً خالياً من الأخطاء اللغويّة والنحويّة، مع مراعاة علامات التّرقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربيّ، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط

٧- يجب اتّباع المنهج العلميّ من حيث الإحاطةُ، والاستقصاءُ، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع إلى غير ذلك من القواعد المرعيّة في البحوث العلميّة، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وهوامشها أسفلها.

٨- بيان المصادر والمراجع العلميّة ومؤلّفيها في نهاية كلّ بحث مرتّبة ترتيباً هجائياً مع بيان جهة النّشر وتاريخه.

٩- على الباحث أن يختم بحثه بخلاصة تبيّن النتيجة والرأي أو الآراء الّتي تضمّنها.

١٠- أن يكون البحث مكتوباً بالحاسوب أو الآلة الكاتبة أو بخطّ واضح، وأن تكون الكتابة على وجه واحد من الورقة.

١١- يلتزم الباحث أن يرسل إلى المجلّة بأربع نسخ من البحث.

١٢ـ تقبل البحوث باللغة العربيّة أو الإنجليزية، على ألا يزيد حجم البحث على خمسين صفحة.

١٣ـ على الباحث أن يرفق ملخّصاً لبحثه باللغتين العربيّةِ والإنجليزيّةِ بما لا يزيد على صفحة واحدة.

١٤ـ على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيّناً اسمه الثُّلاثيَّ ودرجته العلميّةَ، ووظيفته ومكان عمله من قسم وكليّة وجامعة، إضافة إلى عنوانه.

١٥ـ يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة تراثيّة، وفي هذه الحالة تُتَّبَعُ القواعدُ العلميّةُ المعروفة في تحقيق التُّراث، وتُرفَقُ بالبحث صورٌ من المخطوط المحقَّق.

أولويّة النَّشر:

يراعى في أولويّة النشر ما يأتي:

أ ـ البحوث المعدّة من أعضاء هيئة التّدريس بكليّةِ الدّراساتِ الإسلاميّةِ والعربيّةِ بدبي.

ب ـ تاريخ وصول البحث إلى مدير تحرير المجلّة، وأسبقيّة تقديم البحوث الّتي يتم تعديلها.

ج ـ تنويع البحوث موضوعاً وأشخاصاً ما أمكن ذلك.

ملاحظات:

١ـ ما يُنْشَرُ في المجلّة من آراء يُعَبِّرُ عن فكر أصحابها، ولا يُمَثِّلُ رأي المجلّة أو اتّجاهها.

٢ـ ترتيب البحوث في المجلّة يخضعُ لاعتباراتٍ فنيّةٍ.

٣ـ لا تُرَدُّ البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، نُشِرَتْ أم لم تُنْشَرْ.

٤ـ لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلّة إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

٥ـ تستبعد المجلّة أيّ بحث مخالف للشّروط المذكورة.

٦ـ تدفع المجلّة مكافآت مقابل البحوث المنشورة أو مراجعات الكتب أو أيّ أعمال فكريّةٍ.

٧ـ يُعْطَى الباحثُ نسخة واحدة من المجلّة، وخمس عشرة فصلةً من بحثه.

المحتويــــــات

«الافتتاحية»



الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيدنا محمد إمام الأنبياء والمرسلين وقائد الغُرِّ المحجَّلين المجاهدين، وعلى آله الطيبين الطَّاهرين، وأصحابه الكرام الميامين، ومن سار على نهجهم بإحسان إلى يوم الدّين.

أما بعد:

فقد غبرت على المسلمين في تاريخهم الأغرّ المحجَّلِ الطويلِ أيامٌ غلاظٌ شدادٌ، نَسَلَتْ إليهم فيها الخطوبُ من كلّ حدبٍ وصوبٍ، ورمتهم أُممُ الكفرِ عن قوسٍ واحدةٍ، واشتدت ضراوتها بالإسلام وأهله، وعرمت شهوةُ القتلِ وسفك الدماء في نفوس أبناء هذه الأمم المغيرة، واستحوذت على قلوبهم، وأظهروا من اللدد والشنآن والثّرات ما ترتعد له فرائصُ الشمِّ الراسياتِ، وينفطر له فؤاد الأرضينَ والسماوات، ويخرس الألسنة، ويلجم الأقلام، فلا تجري على الطروس.

في يوم عبوس قمطرير استولى الصليبيون على بيتِ المقدس عام ٤٩٢هـ، وجاسوا خلاله، وَفَرَوْا سيوفهم دماء ما يُرْبي على سبعين ألفًا دبحوهم في رحابه الطَّاهرة، وعَرَصَاتِهِ المباركة.

وفي عام ٦٥٦هـ اجتاح التَّتارُ بغدادَ، وأعملوا سيوفهم في رقاب المسلمين.. ولم يرقبوا فيهم إلاً ولا ذمَّة، وحصدوا رقابَ الأطفالِ والنِّساء والشُّيوخ، وغشي الأمةَ من شرورهم ما غشيها.

وفي هذا العصر كُرِبَت الأمَّةُ كروبًا عظيمة، ونزلت بها خطوبٌ جسيمةٌ، كان أقواها وأقساها، وأفظمها وأعتاها، احتلالُ اليهود أرض فلسطين واستيلاؤهم على المسجد الأقصى، أولى القبلتين، وثالث الحرمين الشريفين، ومسرى رسول الله ﷺ ومعراجه.

لقد صُبَّ على الأمة هذا العذابُ الواصبُ الأليمُ، وهَبَّتْ عليها وعلى أقصاها ومقدساتها وعقيدتها وتاريخها وحضارتها وأجيالها الريحُ اليهوديةُ العقيم، وأعلن قادةُ يهود أنّه لن يسعد لهم حال، ولن يهدأ لهم بلبال، ولن تطمئن قلوبهم، وتستريح جنوبهم، حتى يحققوا أحلامهم الشريرة، وأطماعهم الكبيرة، وطموحاتهم الخطيرة في أرض فلسطين وبلاد المسلمين. قال وايزمن الزعيم اليهودي في كتابه (التجربة والخطأ): «إنَّ الدَّولة اليهوديَّة

سوف تأتي، ولكنها لن تأتي بوساطة الوعود والتصريحات السياسية، بل بعرق الشعب اليهودي، ودمه، وسيقيم دولته في فلسطين، وتلكم هي الطريقة الوحيدة لبناء الدّول».

إنَّ عداء اليهود للإسلام والأقصى قديمٌ، ضاربٌ بجذوره في أعماق التاريخ وآماده البعيدة، وهم يرنون إلى اليوم الذي يأتون فيه بنيان الأقصى من القواعد، وينسفونه نسفًا، ويقيمون على أنقاضه هيكلهم المزعوم، يقول الزعيم اليهودي والوزير البريطاني السّابق لورد ملتشت: «إنَّ اليوم الذي سُيَعَادُ فيه بناءُ الهيكلِ أصبحَ قريبًا جدًّا، وإنني أكرّسُ ما بقي من أيَّام حياتي لبناءِ هيكلِ سليمان مكانَ المسجد الأقصى».

لقد أناخَ اليهودُ بكلكلهم الحقودِ على صدرِ بيت المقدس، درة المدائن، ومهبط الوحي، وأرج الهدايات، وعبق الجهاد، ومشرق أنوار الرسالات، المدينة العظيمة التي تحف بها البركات، وتفيض عليها الرحمات، وتحيط بها عناية الله تعالى، قيّوم الأرض والسّماوات، ولم يرعوا لها حرمةً، مزهوّينَ بقوّتهم وبطشهم وجبروتهم، يختالون على أشلاءِ الأبرياءِ، وجماجمِ الشّيوخِ والأطفالِ والنّساءِ، في صلفٍ وكبرياء، وغرور وخيلاء.

لقد قصد شارونُ رأسُ الكفر المسجدَ الأقصى، سافرَ العداوة، وأخرج أضغانَهُ ودُخُولَهُ، وسعى إلى حتفه بظلفه، إذْ هَبَّ جندُ الأقصى يزأرون كاللّيوث، ويشتدُّونَ نحوه لا يُبَالُونَ بالموت الذي يجثم لهم، ويديرُ عليهم كؤوسه، ففرَّ الخوّانُ الكفورُ صاغرًا خاسئًا، لا يلوي على شيء ليتوارى في جُحْرِهِ هَلِعًا فَزِعًا من هول ما رأى.

لقد أثبت أبناءُ الأقصى أقدامَهُمْ في حومةِ الوغى، ونفروا خفافًا وثقالاً، شيبًا وشبانًا، رجالاً ونساءً وأطفالاً، يغشون الكريهةَ، ويَعَافون العارَ، ويَخُطُّونَ بدمائهم الزَّكيَّةِ الطَّاهرةِ ملاحمَ النَّصر والعزة والفخار دفاعًا عن الأقصى وفلسطين، وكان فوتُ الموتِ عليهم سهلاً، فردُّهم إلى غمراته، وألقى بهم في سكراته رَغَبُهُمْ في رضوان اللّهِ وجنانه ومثوبته، ورَهَبُهُمْ من غضبه وعصيانه وعقوبته، جلَّ جلاله، أن يراهم مفرِّطين في جنب أولى القبلتين، وثالث الحرمين الشريفين، ومسرى رسول الله ﷺ ومعراجه:

وقد كانَ فوتُ الموتِ سهلاً فردَّهُ	إليه الحفاظُ المرُّ والخلقُ الوَعْرُ
ونفسٌ تعافُ العارَ حتى كأنَّما	هو الكُفْرُ يومَ الرَّوعِ أو دونه الكُفْرُ
فأثبتَ في مستنقعِ الموتِ رِجْلَهُ	وقال لَها من تحتِ أخْمَصِكِ الحَشْرُ

فطوبى لهؤلاء المجاهدين المصابرين، الذين أحيوا بجهادهم المبارك، وانتفاضتهم الميمونةِ أُمَّةً تعاقبت عليها الأحداثُ والغيَرُ وسكرات المحن، ومجدًا مؤثَّلاً صنعه الآباء والجدود، وعِزًّا تليدًا عَدَتْ عليه، وسَطَتْ به عصابات يهود، نسل الخنازير والقرود.

لقد عرم المصابُ، وفدح الخطبُ، وعظمت الرزيّةُ، ولجَّ اليهودُ في القتلِ والغدرِ، والخيانةِ والمكرِ، فليس لعينٍ لم يَفِضْ ماؤها عذرٌ، وليس في قلبٍ لا يحزن، ونفسٍ لا تسيل حسراتٍ، مثقالُ حبَّةٍ من خَرْدَلٍ من إيمانٍ باللهِ تعالى ربِّ الأرض والسَّماوات:

أحلُّ الكُفْرُ بالإسلامِ ضيمًا ... يطولُ عليه للدِّينِ النَّحيبُ
فكم من مسلمٍ أمسى قتيلاً ... ومسلمةٍ لها حَرَمٌ سليبُ
وكم من مسجدٍ جعلوه ديرًا ... على محرابه نُصِبَ الصَّليبُ
دمُ الخنزيرِ فيه لهم خَلُوقٌ ... وتحريقُ المصاحفِ فيه طيبُ
أمورٌ لو تأمَّلهنَّ طفلٌ ... لَطفَّلَ في عوارضِهِ المشيبُ
أَتُسبى المسلماتُ بكلِّ ثغرٍ ... وعيشُ المسلمين إذن يطيبُ
أما والله للإسلامِ حقٌّ ... يدافِعُ عنه شبَّانٌ وشيبُ
فَقُلْ لذوي البصائرِ حيثُ كانوا ... أجيبوا اللهَ ويحكم أجيبوا

إن انتفاضة الأقصى لترسمُ للأمّة طريقَ مجدها وعزّتها، ونصرها ونهضتها، ومغارها وقوّتها، وتحيي فيها حزمًا راقدًا، وعزمًا خامدًا، وبأسًا هامدًا، وتُسْرِجُ لأجيالها جيادَ الأملِ، وتُوري فيها روحَ التَّضحيةِ والفداء والعمل، وتقول للأمة الإسلامية في المشارق والمغارب بلسان شهدائها الصِّيْدِ الميامين، الذين طَرَّزَتْ دماؤهم الزكية ثرى فلسطين الطهور، وعانقت أرواحهم نحر الأقصى وصدره، ولثمت وجنتيه في شموخ وشمم، وهي تُزَفُّ إلى جنان الخلد، تقول:

يا أمتي، وَلِّي عهدَ الخنوعِ والهوانِ والقعود، فتقدَّمي إلى يومك المحمود، وخُطِّي ملاحمَ عِزَّتك في أسفار الخلود، وأعلنيها انتفاضة عملاقةً أقوى من الأعاصير والعواصفِ والرُّعود، تَقُضُّ مضاجعَ اليهودِ الفجار، وتوردهم مواردَ الهلاكِ والبوار، وتحرِّرُ الدِّيارَ، وتَصُون الذِّمار، وتغسلُ عنك الهزيمة والذُّلَّ والعار، وتروي حديثها الأجيال والأعصار:

وَلْتَسْمَعِ الدُّنيا دويَّ جهادِنا ... شيبًا نخوضُ حِمَامَهُ ووليدا
ورجالُنا ونساؤنا وطفولةٌ ... وثبت لِتَزْأَرَ في البطاحِ أُسودا
عهدًا مع الرَّحمن نوفِّ حَقَّهُ ... ليظلَّ يخفقُ في الزَّمانِ جديدا
يا فارسَ الميدانِ كلُّ بطولةٍ ... وَقَفَتْ تُحَيِّي يومَكَ المحمودا

يا أمّتي المسلمة: إنَّ قطارَ الزَّمنِ سائرٌ، واليهودُ يتربَّصُونَ بنا الدَّوائرَ، ويسارعون في

اقتناءِ أسلحةِ التَّدمير الشَّامل، ويكْثِرُون من بناءِ المصانعِ والمعامل، وينظرون بعينِ الآمل إلى اجتياحِ العالمِ الإسلاميِّ ومقدَّساتِهِ، وليس في جعبتهم في مؤتمرات السَّلام المزعوم التي يَخُبُّونَ ويضعون فيها سوى الموت الزؤام والفناء والقنابل.

ولقد عرفوا في تاريخهم الطَّويل الذَّليل بأنَّهم جندُ الشَّيطان وخلفاؤه، وحزبه وحلفاؤه، ورواحلُ الفتنِ والمحنِ والإحنِ والضَّغائن، يُشْرِعُونَ رماحَ الحسدِ والعداوةِ والشنآن، ويُشْهِرونَ أسلحةَ الشَّهواتِ والمال والرَّذائل، ويسعون في الأرض فسادًا، ولا يزيدُهم ما جاءهم من الهدى والحقِّ إلا استكبارًا ومكرًا، وعنادًا وغدرًا، يزعمون أنَّهم شعبُ اللهِ المختارُ وهم قتلةُ الأنبياء والمرسلين، وعبيدُ الشَّهوات وأسرى الملذَّات، وأحرص النَّاس على حياةٍ ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ الْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾.

يا أُمَّتي المسلمة: إنَّ اليهودَ دَرَبُوا على نقض الأيمان والمواثيق والعهود في تاريخهم الطَّويل، ولا يَرْعَونَ منها إلا ما يُحقِّقُ أطماعهم الدَّنيئة، وتهواه أنفسهم وأهواؤهم القميئة، ولو تركت الذِّئاب غَدْرها، والثَّعالبُ مكرها، والأفاعي لدغها، والعقاربُ لسعها ما ترك اليهودُ نقضهم العهودَ ونكثهم المواثيق والعقود ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِى كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾.

ولن نصبح أمةً عظيمةً تَفْرِضُ نفسها، وتذيقُ اليهودَ القتلةَ المجرمين بأسَهَا، إلا إذا اعتصمنا بحبلِ الإسلام، وأخذنا بأسبابِ الوحدةِ والتَّعاونِ والوئام، ونبذنا العداوات والإحنَ والخصام، وأعددنا ما استطعنا من قوة، وتقدَّمنا إلى قتال اليهود غير هيَّابين ولا وجلين، ولن تغنيَ عنهم بروجُهُم المُشَيَّدةُ، وحصونهم المنيعة، وصياصيهم القويَّة، وقراهم المحصنَّة، وأسلحتهم الفتاكة ﴿ لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِى صُدُورِهِم مِّنَ اللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ لَا يُقَٰتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِى قُرًى مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِن وَرَآءِ جُدُرٍۭ بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴾ ﴿ وَأَنزَلَ الَّذِينَ ظَٰهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ الْكِتَٰبِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَـُٔوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرًا ﴾

وحينئذ تَدُورُ عليهم الدَّوائر، فتَنْقَبِضُ أرواحهم الخبيثة، ونجرِّعهم كؤوس الحتوف، ونُحقِّقُ

بشرى النُّبُوَّة: «لا تقومُ السَّاعةُ حتى يقاتلَ المسلمون اليهود، فيقتلهم المسلمون، حتى يقول الشَّجرُ والحجرُ: يا مسلم يا عبد الله، هذا يهودي ورائي، تعال فاقتله إلا الغرقد فإنَّهُ من شجرِ اليهودِ».

وإن كلّ ذرة في هذا الكون الكبير لينبضُ ضميرُها ببغضِ يهود وكراهيتهم، وشنآنهم وعداوتهم: الحصى والحجر، والزَّهر والثَّمر، والنَّبْتُ والشَّجر، ما خلا الغرقد شجر يهود الخبيث، كلُّها ترقب بفارغ الصبر هذا اليوم المحجل الأغرَّ، الذي تستأصل فيه شأفة يهود شرّ البشر؛ لتكون عونًا للمسلمين عليهم، تنبىء عن مواقعهم، وترشد إلى مخابئهم، وتدلُّ على كهوفهم وجحورهم، التي يختبئون فيها كالفئرانِ فرارًا من الموت، والموت ملاقيهم. وياله من مشهد كوني فريد: السُّهول والهضاب، والحصى والتراب، والرمال والجبال والتلال، التي طالما مزقوا أحشاءها بالحراب، واجترحوا فوقها السيئات والأوزار، وأشاعوا على ظهرها الرذيلة والخراب، تقاتل مع المسلمين، يهود، ليستريح قلب الكون، وضمير الوجود، وفؤاد الإنسانية المعذب المنكود، من تآمر اليهود، وإفساد اليهود، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله الودود، ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبًا ﴾.

ولا بُدَّ لنا أن نقول: إنه لمن يمن الطَّالع أن تُشرق شمسُ هذا العددِ الأغرّ بعد أن أكرم اللهُ عزَّ وجلَّ الأمَّةَ الإسلاميَّةَ بصيام شهر رمضان، شهر القُرآن والمغفرة والرِّضوان، شهر الجهاد والفتوحات المحجَّلة الباهرة، والانتصارات الميمونة الزَّاهرة، وبعد أن احتفل المسلمون بعيد الفطر المبارك، والله تعالى نسأل أن يعيد علينا هذا العيد، والأمةُ الإسلاميَّةُ مجتمعٌ شملُها، متحدةٌ كلمتُها، آخذةٌ بأسباب القوَّة، معتصمةٌ بعروةِ الإسلامِ الوثقى، سائرةٌ على المحجَّةِ النبويَّةِ البيضاء، لكي تعيدَ حقوقَها المسْلوبةَ، وأوطانها المغصُوبة، وتنسلَ عنها الهوان والعار والألم، وتستأصلَ شأفة من حاف عليها وجار وظلم، وتتبوَّأ مقام الرِّيادة بين الأمم، ﴿ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ۝ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾.

كما نسأل الله تعالى بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يوفِّق ولاةَ أمور المسلمين إلى العمل بالقرآن العظيم، وسنَّة النَّبيِّ الكريم ﷺ، وأن يُسْبغَ حُلَلَ الصِّحَّةِ والعافيةِ والسَّعادةِ على صاحب السُّمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رئيس الدَّولة، فكم أحيا من فضائل وآدابٍ وقيم، وأفاضَ على البلاد والعباد من خير وجود وكرم.

وبعد... فلا بُدَّ أن نشير إلى أنَّ هذا العدد، وهو العدد العشرون، قد احتوى على اثني عشر بحثًا، عالجت موضوعاتٍ شتَّى: قرآنيَّةً، وحديثيَّةً، وفكريَّةً، وتاريخيَّةً، ونحويَّةً، وأدبيَّةً، كما اشتمل على مخطوطةٍ قيِّمَةٍ نفيسةٍ، تنشر أوَّلَ مرَّةٍ، وهي موسومةٌ بـ (مسائل أبي جعفر

محمد بن عثمان بن أبي شيبة) للمحدثِ الحُجَّةِ الثَّبْتِ العَلَم أبي جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبةَ، المتوفَّى سنة ٢٩٧هـ.

وينبغي لنا أن نتحدَّث بنعمِ اللهِ تعالى ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ فمن آلائه السَّابقة علينا، وإحسانه إلينا، أن اتَّسَعَتْ دائرةُ الهيئةِ الاستشاريَّةِ، فازدان جِيْدُها بنخبةٍ كريمةٍ مباركةٍ من كبار علماءِ الأمَّةِ الإسلاميَّةِ من أصقاعٍ شتَّى.

وقد كَلَّل اللهُ تعالى جُهودَنا باليُمْنِ والتَّوفيقِ، فصار للمجلَّة موقع في الفهرس الدَّولي للمجلاَّت، وصُنِّفَتْ في عدد من الفهارس العالميَّة الخاصَّة بالمجلاَّت المحكَّمة بعد أن حصلت على ترقيم دوليٍّ لها.

ولا بُدَّ لي، وأنا أودِّعُ منبرَ تحريرِ هذه المجلةِ الغرَّاء، أن أُزجيَ الشُّكرَ خالصًا مصحوبًا بعاطرِ الثَّناءِ إلى الأساتذةِ الأجلاَّءِ أعضاءِ هيئةِ التَّحريرِ، وهم من الأعلامِ المشاهيرِ النَّحاريرِ؛ إذ كانوا إخلاصًا يتجسَّمُ، وعطاءً يتكلَّمُ، وسعيًا دؤوبًا يُحتَذى ويُتَرَسَّمُ، فقد بذلوا ولا يفتأون يبذلون جهدًا ناصبًا، وعملاً دائبًا، ونظرًا صائبًا؛ ليكونَ نجمُ المجلَّةِ في ارتقاءٍ وصعودٍ وسعودٍ، لتواصل مسيرتَها العلميَّةَ الظافرةَ، وتبلغَ هدفَها السَّاميَ المنشودَ. أجزل اللهُ تعالى مثوبتهم، ونَضَّرَ وجوههم في الدَّارين، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرةً وباطنةً، ووفقهم كلَّ التوفيق في أداء رسالتهم المنوطةِ بهم، وسَدَّدَ خطاهم، وتوَّجَ بالنَّجاح مسماهم.

كما يجب عليَّ أن أتقدَّم بأخلص الشكر وأزكاه إلى أخي النبيل الألمعيِّ الدكتور عطية أحمد محمد الوهيبي على أياديه البيض ومساعيه المشكورة التي توالت تترى، إذ كان لهيئة التحرير ردءًا وذخرًا، يساعدها في إخراج هذه المجلّة في ثوب قشيب وشكلٍ جميل، وينهد إلى تذليل العقبات التي تعترض سبيلها، فيروض أبيَّها، ويذلّل عصيَّها، يواصلُ الليل بالنهار في تصحيح البحوث وتجارب الطباعة، وأسأل الله العليَّ القدير أن يجزيه خير الجزاء، ويرزقه وذريَّته السعادة في الدارين.

رَبَّنا آتنا في الدُّنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النَّار، واجعل كيد أعداء دينك الذين يتربصون بالإسلام وأهله الدوائر في تباب وخسار وبوار، وأكرم المسلمين بنصرٍ مؤزَّرٍ مبينٍ، ومكِّنْ لهم في العالمين برحمتك يا أرحم الرَّاحمين.

وصلِّ اللهمَّ وسلِّمْ وبارك على سيِّدنا محمَّدٍ إمام الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

سبحان ربِّك رَبِّ العزَّة عمَّا يَصِفُون وسلامٌ على المرسلين والحمدُ للهِ ربِّ العالمين.

مديـر التَّحريـر

الدكتور محمد عبدالرَّحيم بن الشَّيخ محمد علي سلطان العلماء

البحـوث



الخَيْرِيَّةُ فِي النُّصوصِ القُرْآنِيَّةِ

نبيل حامد خضر*

مُلَخَّصُ البحثِ:

بحث يعرض لمسألة الخيريَّة في النُّصوص القرآنيَّة، إذ إنَّ الخيريَّة تعني التَّفاضُلَ والتَّفاوتَ الحاصلَ في نصوصِ القرآنِ الكريمِ، ويُبَيِّنُ اختلافَ العلماءِ في هذا التَّفاضل، ويُفَصِّل في قول القائلينَ بجواز وقوع الخيريَّة في الآيات نفسِها نظمها وتراكيبها، ويورد الأدلَّةَ المنطقيَّةَ والشَّرعيَّةَ التي ركنوا إليها، ويناقشها، كما يبسطُ القولَ في مذهب القائلين بوقوعِ التَّفاضل في الأحكام، وليس في الآيات نفسها، وأدلَّتهم التي اعتمدوا عليها، ويُبَيِّنُ أنَّ الخيريَّةَ في القرن الأوَّل للهجرة كانت تُفهَمُ على أنَّها بالنِّسبة للمكلَّفين من حيث مصلحتهم في كثرة الثَّواب أو التَّخفيف عنهم في بعض الأحكام.

وخلص البحثُ إلى أنَّ كلامَ اللهِ تعالى واحدٌ، وهو صفةٌ من صفاتِهِ كسمعه وعلمه، وهو كلُّه خيرٌ، لا تفاوتَ فيه ولا تفاضلَ إلاَّ في الأحكام التي جاءت بها الآياتُ بالنِّسبة للمكلَّفين، وأنَّ الخيريَّةَ قد تكونُ خيريَّةَ تخفيفٍ، وقد تكونُ خيريَّةَ ثوابٍ.

(*) جمهوريَّة العراق، الموصل

البحث:

المقدّمة

عند بحث أيّة مسألة شرعيةٍ لا بدّ من معرفة كيفية التّفكير في النّصوص الشّرعيةِ، أي: كيفية فهم نصٍّ شرعيٍّ مُعيّنٍ.

وفهمُ النّصّ يجب أن يسيرَ مسارًا شرعيًا، لا مسارًا لغويًا فقط، أو مسارًا آخر كأن يكون مسارًا منطقيًا، فالمسار اللّغويُّ وحده لا يُعَيّنُ مراد الشّارع، فمراد الشّارع لا يفهمُ بفهم ألفاظ النّصّ فقط، بل بها وبالقرائن الشّرعيةِ التي تُعَيّنُ معنى النّصّ، فليس كلُّ أمرٍ للوجوب، ولا كلُّ نهي للتّحريم، فقد يكون الأمر للنّدْبِ أو الإباحة، وقد يكون النهي للكراهية. وقد بُلي المسلمون في هذه الأيام بكثير من أمثال هؤلاء الذين يسارعون إلى التّحليل والتّحريم بمجرّد قراءتهم الأمر أو النهي في آية أو حديث.

والمسارُ المنطقيُّ ليس مسارًا صحيحًا للفهم الشّرعيِّ، لأنه ليس المسار الذي اتّخذه السّلفُ الصّالحُ في الفهم، وإنّما استُحْدِثَ فيما بعد، عندما دخل بلاد المسلمين عن طريق الفلسفة اليونانية، واتخذه بعضُ المسلمين أسلوبًا للفهم.

أمّا الطّريقةُ الصّحيحةُ لبحث نصٍّ شرعيٍّ وفهمه أو إدراكه إدراكًا تامًا، فلا بدّ فيها من معرفة ثلاثةِ أمورٍ:

أوّلها: معرفة الألفاظ والتّراكيب أي: معرفة اللغة العربيةِ من نحوٍ وصرفٍ وبلاغة... إلخ.

وثانيها: معرفة الأفكار الشّرعيةِ بمعرفة العلوم الشّرعيةِ مثل التّفسير والحديث وأصول الفقه... إلخ.

وثالثها: معرفة الواقع للنّصّ المراد فهمه.

فلا بدّ من معرفة هذه الأمور ولو عن طريق الإلمام بها مجرّد إلمام من أجل الوصول إلى الرأي الشّرعيِّ الصّحيح في مسألة ما.

ومسألة الخيريَّة في النصوص القرآنيَّة، لا بدَّ أن تُبْحَثَ على هذا الأساس أيضاً، حيث إنها تتعلَّق بنصٍّ ورد في القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[1].

إنَّ الخيريَّةَ في النُّصوص القرآنية تعني التفاضلَ والتَّفاوتَ الحاصلَ بين نصوصِ القرآنِ الكريم، واختلف العلماء في هذا التفاضل، أهو بين الآيات نفسِهَا أم بين الأحكام التي دلَّت عليها الآيات؟

ولقد برزت هذه المسألة بروزًا واضحًا في القرن الثَّاني الهجريِّ وبعده، وذلك عندما ظهر معها كثير من المسائل والقضايا الوافدة من الفلسفة اليونانية، حيث اتَّخَذَ بعضُ المسلمين أساس هذه الفلسفة في البحث أساسًا للبحث في الأفكارِ الإسلاميَّةِ، وذلك هو أسلوبُ المتكلِّمين الذي يَعُدُّ المنطقَ أساسًا للتفكير، وقد عُرِفَ باسم (علم الكلام).

وكانت من جملة المسائل التي استُحْدِثَتْ مسألةُ القضاءِ والقدرِ ومسألةُ البحثِ في صفاتِ الله تعالى، وهل هي عينُ ذاتِهِ أم لا؟ وغيرها. وكانت تلك المسائلُ من ضمن المسائلِ التي بحثها الفلاسفةُ اليونانيون، ثم بحثها المسلمون بأسلوبهم نفسه ولكن باعتمادهم على الأفكارِ الإسلاميَّةِ، وأحيانًا أخرى اتخذوا أسلوبَهم للرَّدِّ عليهم في بحث تلك المسائل وفي غيرها، فوقعوا في الخطأ نفسه، من حيث إنَّهم بحثوا فيما لا يجب البحث فيه، اذ لا تدخُّلَ للعقلِ في بحثِ مثلِ تلكَ المسائل.[2]

وكانت مسألة الخيرية في نصوص القرآن تعتمدُ على هذا الأساس أيضًا، وذلك عندما ظهر المعتزلةُ، وقالوا بخلقِ القرآن وحدوثه، فإنَّهم قالوا بجواز تفضيل بعض المخلوقات على بعض باعتبار أنَّ القرآنَ مُكَوَّنٌ من مجموعة ألفاظ وتراكيب، أي آيات، وهذه التراكيبُ مخلوقةٌ، وما دامت مخلوقة، فيجوز تفضيلُ بعضها على بعض، أي: يجوزُ أن يكونَ القرآنُ بعضه أفضل من بعض.

أمَّا في القرن الأوَّل للهجرة، فقد كانوا يفهمون الخيريَّةَ على أنَّها بالنِّسبة للمُكَلَّفين من

(١) سورة البقرة، الآية: ١٠٦.
(٢) إنَّ المسائل التي أخذها الفلاسفة المسلمون عن اليونانيين، كان قسم منها مما يقع تحت حسِّ الإنسان، وذلك مثل مسألة القضاء والقدر أو الجبر والاختيار فإنها تتعلَّق بأفعال الإنسان، وهي مما يقع تحت حسِّ الإنسان، فيمكنه بحثها والقسم الآخر لا يقعُ تحتَ حسِّ الإنسان، فلا يمكنه بحثها، وذلك مثل مسألة صفات الله تعالى . وهل هي عين ذاته أم لا؟

حيثُ مصلحتُهم في كثرة الثَّواب أو التَّخفيف عنهم في بعض الأحكام. «فقد روي عن ابن عباس وقتادة في تفسير قوله تعالى: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ أي: بخير منها لكم في التَّسهيل والتَّيسير..»[1]. «وروي عن الحسن بخير منها في الوقت في كثرة الصَّلاح أو مثلها، فحصل من اتفاقِ الجميع أنَّ المرادَ خيرٌ لكم إمَّا في التَّخفيف أو في المصلحة ولم يقلْ أحدٌ منهم خير منها في التِّلاوة»[2] وهذا هو الصَّواب كما سَيَتَبَيَّنُ فيما بعد. ثم ظهر بعد القرن الثاني للهجرة من العلماء، منْ أيَّدَ فكرةَ جوازِ وقوعِ الخيرية على النُّظم والتِّلاوة في القرآن، بأدلَّة من القرآنِ والسنة. وكان من بين أولئك العلماء، أبو حامدِ الغزاليُّ وابنُ تيمية. قال الغزاليُّ في كتابه (جواهر القرآن) «لعَلَّكَ تقول قد توجَّهَ قصدُك في هذه التنبيهات إلى تفضيل بعض القرآن على بعض، والكلُّ قولُ اللهِ تعالى، فكيف يفارقُ بعضُها بعضًا وكيف يكونُ بعضُها أشرفَ من بعض؟ فاعلم أنَّ نور البصيرة إن كان لا يرشدك إلى الفَرْق بين آية الكرسي وآية المداينات وبين سورة الإخلاص وسورة تبَّتْ، وترتاعُ من اعتقاد الفَرْق نفسُك الجَوَّارة المستغرقة بالتقليد، فقلِّد صاحب الرسالة صلوات الله وسلامه عليه، فهو الذي أنزل عليه القرآن، وقد دلَّت الأخبارُ على شرفِ بعض الآيات وعلى تضعيف الأجر في بعض السور المنزَّلة»[3].

وقال ابنُ تيميَّة «وفي الجملة فدلالةُ النُّصوص النَّبويَّة والآثار السَّلفية والأحكام الشَّرعيَّة والحجج العقلية على أنَّ كلام اللهِ بعضه أفضلُ من بعضٍ من الدَّلالات الظَّاهرة المشهورة»[4]، أي: الأفضليَّةُ سواء أكانت في الأحكام أم في النُّظْمِ نفسه.

فهل الخيريَّة هي بالنسبة لذلك النظم المعجز من الكلام، أم إنَّ الخيريَّةَ حاصلة في الأحكام التي جاءت بها تلك الآيات، وعليه فستكون الخيريَّةُ متعلِّقةً بالمكلَّفين بالأحكام التي دَلَّت عليها النُّصوصُ القرآنيَّةِ باعتبار مقدار الثواب أو التَّخفيف الحاصل من العمل بها؟

لقد انقسم العلماء في هذا الموضوع، إلى قسمين اثنين فمنهم من يقول بجواز التَّفاضل والتَّفاوت في نصوص القرآن، سواءٌ أكان هذا التَّفاضلُ في النَّظمِ والتَّركيب أم في الأحكام.

(١) الجصاص، أحكام القرآن: ٥٩/١
(٢) المصدر السَّابق: الصَّفحة نفسها.
(٣) جواهر القرآن: ٣٧.
(٤) جواب أهل العلم والإيمان: ٥٦.

ومنهم من يقول بعدم جواز ذلك في النظم، ويصحُّ في الأحكام باعتبار المُكلَف الذي يقومُ بها.

فمن أجل تبيانِ وجهِ الصَّواب وتفصيل مسألة الخيريَّة وفي أيِّ شيء تتحقَّق، أفي الآية نفسِها أم في الحكمِ الذي دَلَّت عليه، لا بدَّ من إيراد جميع الأدلة ومناقشتها

إنَّ الأدلَّة التي عرضها أصحابُ الرأي الأوَّل، القائلون بجواز وقوع الخيريَّة في الآيات نفسها، كانت على نوعين:

أدلة منطقيَّة، تعقدُ على بعض المقدِّمات والقضايا التي عدَّها أصحابها حقائق، وأدلة شرعية، تعتمدُ على نصوص من القرآن والسُّنة.

أمَّا الأدلَّة المنطقيَّة، فهي تعتمدُ - كما ذكرنا - على فكرة أنَّ القرآنَ مخلوقٌ قال ابن تيميَّة « . ثمَّ لمَّا اعتقد هؤلاء - أي القائلون بعدم جواز الخيريَّة في الايات نفسها - أنَّ التَّفاضُلَ في صفاتِ اللهِ ممتنعٌ ظنَّوا أنَّ القول بتفضيل بعض كلامه على بعض لا يمكن إلا على قول الجهميَّة من المعتزلة وغيرهم القائلين إنَّهُ مخلوقٌ، فإذا قيلَ إنَّهُ مخلوقٌ أمكن القول بتفضيل بعض المخلوقات على بعض، فيجوز أن يكونَ بعضُهُ أفضلَ من بعض»[1]. وظاهر مما تقدَّم أنهم عدُّوا المنطقَ أساسًا للتفكير فيما يُعْتَبَرُ من العقيدة الإسلامية، مع أنَّ إقامة البُرهان في العقيدة الإسلامية لا يعتمد على الأساس المنطقيِّ، وإنما يعتمدُ على الأساس الحسِّيِّ، أي الذي يعتمد على الحسِّ مباشرة، وهذا هو أسلوب القرآن في مناقشة الكفار، لذا كان اعتمادهم على المنطق خطأً، وهذا الخطأ من وجهين

الأوَّل أنَّهُ يجعل المسلم في حاجة إلى أن يتعلَّمَ علمَ المنطقِ لكي يستطيعَ إقامةَ البرهانِ على وجود الله مثلاً، ومعنى ذلك أنَّ من لا يعرف المنطق يَعْجِزُعن البرهنةِ على صحةِ عقيدته، فوجود الله، عند البحث عنه يُلاحظ أنه ظاهر في كلِّ شيءٍ يُحِسُّهُ الإنسان، فما يراه من اختلاف اللَّيل والنَّهار، ومن تصريف الرِّياح، ومن وجود البحار والأنهار والأفلاك، إنْ هو إلاَّ دلائلُ فعليَّةٌ وبيِّناتٌ ناطقةٌ على وجوده. سبحانه وتعالى...، والقرآن استخدم هذا الأسلوب من أجل لفت أنظار النَّاس إلى عظمة قدرةِ الخالقِ، وهي أمور يُدركها الجاهلُ كما يدركها العالم. ولقد جاء الإسلام ولم يكنِ المسلمون يعرفون علم المنطق وحملوا الرسالة،

(١) المصدر السَّابق، ٧٢.

وأقاموا الأدلة القاطعة على عقائدهم ولم يحتاجوا إلى علم المنطق بشيء، وهذا يدلُّ على انتفاءِ وجودِ علمِ المنطقِ في الثقافة الإسلامية وعدمِ لزومه في شيء من البراهين على العقيدةِ الإسلاميةِ.

الثاني: أنَّ الأساسَ المنطقيَّ مظنّةٌ للخطأ بخلافِ الأساسِ الحِسّيِّ فإنَّهُ من حيثُ وجودُ الشيء لا يمكنُ أن يتطرَّقَ إليه الخطأُ مطلقًا، والمنطقُ يمكن أن يَتَسَرَّبَ إليه الخطأ، وما كان كذلك لا يصحُّ أن يجعل أساسًا في الإيمان.

فالمنطق عرضة لأن تحصل فيه المغالطة، وعرضة لأن تكونَ نتائجه غيرَ صحيحة، لأنَّه وإن كان يشترط صِحَّةَ القضايا وسلامة تركيبها إلا أنَّه في كونه بناء قضية على قضية يجعل صِحَّةَ النتيجة مبنيَّةً على صِحَّةِ هذه القضايا، وصِحَّةُ هذه القضايا غير مضمونة، لأنَّ النتيجةَ لا تَسْتَنِدُ إلى الحسِّ مباشرة بل تَسْتَنِدُ إلى اقتران القضايا مع بعضها، فتكون النَّتيجةُ غيرَ مضمونةِ الصِّحَّةِ. كما هي الحال في مسألة كون كلام اللّه بعضه أفضل من بعض. فهذه النَّتيجة قد بُنِيَتْ على قضيةٍ غير مُسلَّم بها وغير مضمونة الصِّحَّةِ وهي أنْ كلام اللّه مخلوق، فهذه القضية غير صحيحة أصلاً، لأنَّ كلام اللّه صفةٌ من صفاته، فبحثوا فيما لا يبحث فيه العقل، فما تَرَتَّبَ عليها من نتيجة أو نتائج كانت غير صحيحة أيضًا.

والأسلوبُ المنطقيُّ فيه قابليَّةُ الكذبِ والمغالطات التي تصل أحيانًا إلى الكفر، فمثلاً يقال: كلام اللّه غير مخلوق، وعيسى كلمة اللّه، فعيسى غير مخلوق. مع أنَّ كلام اللّه غير عيسى، فعيسى عليه السلام بشر كَباقي البشر، وليس كلامًا، وكلامُ اللّه شيءٌ آخَرُ يختصُّ بذاته - سبحانه وتعالى - «ومعنى أنه كلمةُ اللّه أنَّهُ مخلوق بالكلمة، إذ المسيح نفسه ليس كلامًا، أمَّا القرآن فإنه نفسه كلام»[1]. وهذا غير ذاك فلا يُقاس أحدهما على الآخر. وهكذا يكون الإشكال المنطقيّ قد حُلَّ باعتماد الأساس الحسّيِّ بمعرفة واقع كلٍّ من القرآن وعيسى عليه السلام.

والأسلوبُ المنطقيُّ يوصل إلى نتائجَ مختلفة، وأحيانًا متناقضة، على الرُّغم من استخدام قضايا واحدة، فمثلاً يقال: القرآن كلام اللّه، وكلام اللّه قديم، فالقرآن قديم. وعكسها: القرآنُ كلامُ اللّه في اللغةِ العربيَّةِ، واللغةُ العربيَّةُ مخلوقةٌ، فالقرآنُ مخلوقٌ.

(١) ابن تيمية، جواب أهل العلم والإيمان: ١٥٠.

وبهذا يثبت الضَّررُ الكبيرُ الذي يحصل من استخدام الأسلوبِ المنطقيّ، فهو لا يصلح أساسًا لأيّ تفكير، فضلاً عن أن يصلح أساسًا للتّفكير في حلّ المسائل الشّرعيّة، أو استخدامه كطريقة لشرح أفكار الإسلام، فالمسائلُ الشّرعيّةُ محلّها الدّليل الشّرعيّ الثّابتُ بنصٍّ من القرآن أو السنة، والعقل إنّما يفهم النّصّ من حيثُ كونهُ مركبًا من ألفاظ عربيّة، ويفهم الواقع الذي جاء النص لأجله، فيحصل من هذا الفهم الانطباق الكامل بين النّصّ وبين واقعه، وتكون النتيجةُ حكمًا شرعيًا صحيحًا على واقعٍ مُعيّن، وكانت هذه طريقة السّلفِ الصّالحِ في الفهم الشّرعيّ الى أنْ أُقْحِمَ علم المنطق على أسلوب المسلمين إقحامًا وتأثّرَ قسم منهم به.

ومسألة الخيريّةُ في النُّصوص القرآنيّةُ هي من هذا القبيل، فيجب أن يبحث عنها في الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، لا أن تبنى على قضية غير مُسلّم بصحتها، بل لا صحة لها أصلاً، كالقول بأن القرآن مخلوق وحادث، والخروج بنتيجة التفاضل بين النصوص، باعتبار أنّ ذلك من صفات الحادث. «وهذا ما احتُجُّوا به على الإمام أحمد بن حنبل في المحنة، فإنّ المعتصم لما قال لهم - أي للمعتزلة - ناظروه، قال له عبد الرحمن بن إسحاق يا أبا عبد الله ما تقول في القرآن - أو قال في كلام الله - يعني أهو الله أو غيره؟ فقال له أحمد رحمه الله ما تقول في علم الله أهو الله أو غيره؟ فعارضه أحمد بالعلم، فسكت عبد الرحمن»(١)

أمّا الأدلّةُ الشّرعيّةُ التي استدلّ بها من قال بجواز التفاضل بين الآيات، فهي من القرآن والسُّنّة:-

أمّا القرآنُ - فمن قوله تعالى ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾(٢)

وقالوا: إنّ الآيةَ صرّحتْ بأنّ النّاسخ من النُّصوصِ القرآنيّةِ خيرٌ من المنسوخ منها، وعضدوا استدلالهم هذا بآية. ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ﴾(٣)

ليجعلوا الخيريّةَ مسلطة على الآية نفسها حكمًا وتلاوة.

(١) ابن تيمية، جواب أهل العلم والإيمان: ١٥٧.
(٢) سورة البقرة، الآية ١٠٦.
(٣) سورة النّحل، الآية: ١٠١.

قال ابن تيمية: «ثمَّ منهم من جعل ﴿ مَانَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ ﴾ هو ما تُرِكَ تلاوتُهُ ورَسْمُهُ، ونُسِخَ حُكْمُهُ، وما أنسي هو ما رفع فلا يُتلى. ومنهم من أدخلَ في الأوّلِ ما نُسخت تلاوته وإنْ كانَ محفوظًا...»[1].

والنّاظر في آية ﴿ مَانَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ ﴾ يرى أنّهُ لا حُجّةَ لهم فيها، إذ إنَّ معناها يتَعَيّنُ من فهم واقع النّسخ الحاصل في القرآن بلا خلاف، من السّبب الذي وردت من أجله الآية نفسها..

أمّا واقعُ النّسخ فإنه لا يقع إلا على الحكم، فيأتي الحكمُ الشّرعيُّ في النص اللّاحق ليرفعَ أوْ يُبْطِلَ حكمًا سابقًا، وهذا واضحٌ من الآيات المنسوخة أحكامها في القرآن، مثل آية ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ ﴾[2] منسوخة بآية ﴿ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾[3]، ومثل آية ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴾[4] فإنَّ مفهوم المخالفة فيها منسوخ بآية ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴾[5]. وفي هذا كلّه وفي غيره من النصوص القرآنيّة، فإنَّ النّسخ مُوَجَّهٌ نحو الأحكام الشّرعيةِ فقط. قال الطّبري «ما ننسخ من آية إلى غيره فنُبَدِّلُهُ ونُغَيِّرُهُ، وذلك أنْ يُحَوِّلَ الحلالَ حراماً والحرام حلالاً، والمباح محظوراً، والمحظور مباحاً، ولا يكون ذلك إلا في الأمر والنهي والحظر والإطلاق والمنع والإباحة...»[6].

---

(1) جواب أهل العلم ١٨٤ – ١٨٥

(2) سورة البقرة، الآية ٢١٩

(3) سورة المائدة، الآية ٩٠

(4) سورة آل عمران، الآية. ١٣٠.

ويُلاحظ في الآية أنّ النسخ قد وقع على مفهوم الآية فقط. إذ إنّ منطوق الآية وهو عدم جواز أكل الربا أضعافاً مضاعفة منهيٌ عنه قطعاً. ولا يصحّ أن تكون آية ﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴾ ناسخة لهذا المعنى. ولكن مفهوم المخالفة المستفاد من الآية، وهو جواز أكل الربا إذا لم يكن أضعافاً مضاعفة هذا الحكم هو المنسوخ بآية تحريم الربا عموماً. وهذا يدلُّ أيضاً على أنّ المراد بالنسخ إنما هو الحكم فقط وليس اللفظ.

(5) سورة البقرة، الآية. ٢٧٥.

(6) جامع البيان في تفسير القرآن: ١/٣٧٩

هذا هو واقع النسخ.

أمّا السّببُ الذي من أجله وردت الآية، فقد قال القرطبي في تفسير قوله تعالى ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ ﴾ :«سَبَبُ نزولِ هذه الآية أنّ اليهود لمّا حسدوا المسلمين في التّوجُّه للكعبة، وطعنوا في الإسلام بذلك، وقالوا إنّ محمّدًا يأمر أصحابه الشيء ثم ينهاهم، فما كان هذا القرآن إلا من عنده، فلهذا يناقض بعضه بعضًا، فأنزل ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً ﴾ وأنزل ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ ﴾»[1] وقال البيضاوي في تفسير الآية نفسها عند الكلام على سبب نزولها «قال المشركون أو اليهود، ألا ترونَ إلى مُحَمَّدٍ يأْمُرُ أصحابَهُ بأمرٍ، ثمّ ينهاهم عنه، ويأمر بخلافه»[2]

فيَتَبَيَّنُ من هذا أنّ موضوعَ الآيةِ هو نسخُ الأحكامِ الشّرعيّةِ كما هو مُصَرّح في أمر استقبال القبلة، أو بالأمر ثم النهي كما زعم اليهود، والأمر والنهي ممّا يتعلّق بالأحكام الشّرعيّة، ولا علاقة لها بنظم القرآن المعجز، أي لا علاقة لذلك بنسخ التّلاوة

ومن سبب النُّزول يَتَبَيَّنُ أيضًا أنّ الآيةَ جاءَ حكمها لينسخَ حكمًا لم يثبت بآيةٍ أُخرى، وإنّما ثبت بفعلِ الرّسولِ ﷺ، أي: بالسُّنّةِ، فدلّ ذلك على أنّ المراد هو التّفاضل بين الأحكام وليس بين الآيات.

وكذلك فإنّ لفظ (آية) من الألفاظ المشتركة، فقد أُطلقت في القرآن، على آيات القرآن، وعلى المعجزات والعلامات، كما أُطلقت على الأمر والنهي، أي على الحكم. قال.. الدامغاني «... الآية يعني الأمر والنهي، قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ﴾ يعني أمره ونهيه»[3]، أي: حكمه.

فمن هنا يمكن القول: إنّ النّسخَ في القرآن لا يقع على التلاوة، أي: لا يقع على ذلك النّظمِ المعجز من الكلام، وإنّما يقع على الأحكام التي وردت في الآيات، فتبقى تلك الألفاظ والتّراكيب متعبّدًا بتلاوتها وغير متعبّد بالعمل بأحكامها، لأنّها منسوخةٌ.. وهذا يعني أنّ الخيريّةَ إنّما هي في الأحكام وليست في الآيات نفسِها.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٣٧٩/١.

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢٢.

(٣) قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم: ٦١.

أمَّا قولُهُ تعالى ﴿ أَوْ نُنسِهَا ﴾، فالواقع أنَّ هناكَ قراءةً مشهورةً أُخرى وهي (... أوْ نَنْسَأْهَا) كما قرأ بذلك أبو عمرو وابن كثير. «روى ابنُ أبي حاتم بإسناده عن ابن عباس قال: خطبَنَا عُمرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقال: يقول الله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾، أي: نُؤَخِّرْهَا عن النَّسخ فلا نَنْسَخُ»[1]. وهذا يعني أنَّ الآيةَ تبقى كما هي بلا تبديلٍ ولا نَسْخٍ، وعن عبيد بن عمر أنَّهُ قرأها: (أو نَنْسَأْها) قال: فتأويل من قرأ ذلك كذلك، ما نبدّل من آية أنزلناها إليك يا محمّد، فنبطل حكمها، ونثبت خطها، أو نؤخرها فنرجئها، ونقرّها، فلا نغيّرها، ولا نُبْطِلُ حكمها، نأت بخير منها أو مثلها»[2].

وعلى قراءة (نُنْسِهَا) بضمِّ النون، استدلَّ بعضهم[3] بها على نسخ القران تلاوة، لأنَّ النِّسيانَ ضدَّ الذِّكر، فالله سبحانه وتعالى يمحوها من القلوب، فتُنسى بالمرَّة، كما قالوا. وليس كذلك، إذ إنَّ قراءة (نُنْسها) وإن كان النِّسيان يعني التَّرك، ولكنه ليس المراد من التَّرْك هنا معنى نسخ الآية تلاوة كما قالوا. قال الشَّوكاني عند تفسيره للآية «أي نتركها فلا نبدلها، ولا ننسخها، ومنه قوله تعالى: ﴿ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ أي تركوا عبادته، فتركهم في العذاب»[4]. وعن ابن عباس والسُّدِّي – أو ننسها – «نتركها، لا نبدلها، ولا ننسخها»[5]. وقال الفخرُ الرازيُّ «أو ننسها – فالمراد نتركها كما كانت، فلا نبدلها»[6]. وهذا هو المعنى الأقرب، سواء بمعنى التَّأخير أو بمعنى التَّرْك من غير تبديل أو نسخ، لأنه يتَّفِقُ مع معنى الآية من كون النَّسْخ في واقعة لا يقع إلاَّ على الحكم الشرعيِّ، ويتفق مع سبب: نزول الآية الذي يؤكِّدُ هذا المعنى.

والجدير بالذِّكر أنَّهُ إذا كان النِّسيان.. كما ذكروا ـ بمعنى عدم تلاوة الآية ومحوها من القلوب، فإنَّ هذا يعني النَّسْخ أيضًا، لأنَّهُ رفع للآية سواء بالنَّظْم فقط أو بالنَّظْم والحُكْم معًا، وعليه فإنَّ التَّعبير بـ (أو) العاطفة يكون لا فائدة منه، لأنَّ العطفَ يقتضي المغايرة مع

(١) ابن كثير – تفسير القرآن العظيم: ١/١٥٠.

(٢) جامع البيان في تفسير القرآن: ١/٣٨٠.

(٣) مثل الإسماعيلي والخطابي، ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: ١٩/٩٧

(٤) فتح القدير: ١/١٠٨.

(٥) جامع البيان: ١/٣٨٠.

(٦) التفسير الكبير: ٣/٢٢٧.

المعطوف، فَتَعَيَّنَ من هذا أنه إذا كان قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ ﴾ الآية، بمعنى الإبطال والإزالة، فإنَّ قوله تعالى في الآية نفسها ﴿ أَوْ نُنسِهَا ﴾ يكون بمعنى التثبيت والإقرار.

وبهذا فإنَّ القراءتين تَعْضُدُ إحداهما الأخرى في المعنى نفسه.

وهاتان القراءتانِ هما القراءتانِ الصَّحيحتانِ المشهورتان، وما عداهما يُعدُّ من الشَّواذِّ، وذلك مثل قراءة (أونُنْسِكَهَا) أي أنت يا مُحَمَّد، ومثل قراءة عبدالله (ما نُنسك من أية أو نُنسخها) ومثل قراءة حذيفة (ما ننسخ من اية ونُنسكها)[1]. قال ابن حجر العسقلاني بعد أن ثبّت قراءة (نُنْسِها)، وقراءة (ننْسأها) من القراءات الصحيحة، قال «وفيها قراءات أخرى في الشَّواذِّ»[2].

وأمَّا القولُ إنَّ المراد من – النّسيان – في قوله تعالى ﴿ أَوْ نُنسِهَا ﴾ هو أنَّ يأمر الله تعالى بعدم تلاوة الآية، فتنسى بالمرَّة، وتُمحى من القلوب، فهذا مِمَّا لا يصحُّ، لأنَّ أمر الله يجبُ أن يثبت بدليل قطعيٌّ على أنَّهُ عزَّ وجلَّ قد أمر برفع ونسيان اية مُعيَّنَة، وهذا ما لم يَثْبُتْ.

وأمَّا القولُ إنَّ سبب نزول تلك الآية ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ ﴾ هو أنَّ الاية كانت تنزل على النَّبيِّ ﷺ ليلاً، فينساها نهارًا، فحزن لذلك، فنزلت الآية، فهذا مِمَّا لا يصحّ أيضًا، لأنَّ هذا المعنى قد رُوي في حديثٍ غير ثابتٍ.. رواه ابنُ أبي حاتم عن ابن عباس قال كانَ مِمَّا ينزلُ على النَّبيِّ ﷺ الوحي بالليل، وينساه بالنهار، فأنزل الله ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾. قال الشوكاني وفي إسناده الحجاج الجرري، ينظر فيه»[3] وكيف ينسى الرَّسولُ ﷺ بالنَّهار ما أوحي إليه بالليل، وهو الذي أَوْصَى بتعاهدِ القرآنِ وكثرةِ استذكارِهِ، فقال في حديثٍ أخرجه الشيخان عن ابنِ عمر: «مَثَلُ القرآن إذا

---

(١) ينظر أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢٣.

(٢) فتح الباري ١٧/٢٧ – ١٨ ويُنظر ابن مجاهد – السبعة في القراءات ١٦٨، وابن الجزري – تقريب النشر في القراءات العشر ٩٣، حيث إنهما لم يثبتا إلا هاتين القراءتين فقط. ويُنظر أيضًا ابن خالويه – مختصر في شواذ القراءات من كتاب البديع ٩، حيثُ إنه أثبت قراءات أخرى مثل (أو تَنْسَها) أو (أوتُنْسِها) و(أو نُنَسِّها) في الشواذ من القراءات.

(٣) فتح القدير ١/١٠٨.

عَاهَدَ عليه صاحِبُهُ فقرأه بالليل والنهار كَمَثَلِ رَجُلٍ له إبلٌ، فإنْ عَقَلَها حَفِظَهَا وإنْ أطْلَقَ عِقَالَهَا ذَهَبَتْ، فكذلك صَاحِبُ القُرآنِ»[1].

و«النّسيانُ هو تركُ الإنسانِ ضبطَ ما استودعَ إمّا لِضَعْفِ قَلْبِه، وإمّا عن غَفْلَة. وإمّا عن قَصْدٍ حتى ينحذف عن القلب ذكره»[2]، وهذا النسيان محالٌ على الأنبياء عليهم السَّلام، لأنهم معصومون في التَّبليغ، فضلاً عن أنَّ اللّه سبحانه وتعالى قد تولّى حفظ القرآن وصونه، فقال ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴾[3] وقال. ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[4]، والنّسيان بهذا المعنى ينافي العصمة المجمع عليها، كما ينافي كون اللّه قد تعهّد بحفظه. وبهذا يُرَدُّ الحديث حتى في حالة ثبوت صِحَّتِهِ، لأنه عارض ما هو قَطْعِيٌّ من الآيات المذكورة.

كما أنَّهُ سبحانه وتعالى قال. ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴾[5]، فكيفَ يمكنُ للرّسول ﷺ أن ينسى ما هو مكلّف بتبليغه وإلقائه على النّاس؟ قال الرّاغبُ الأصفهانيُّ. ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴾ إخبار وضمان من اللّه تعالى أنه يجعلُهُ بحيث لا ينسى ما يسمعه من الحقّ»[6]. أمّا قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ ﴾[7]. «فهو يؤكّدُ عدمَ النّسيانِ، لأنَّ الاستثناءَ بالمشيئة قد استُعْمِلَ في أسلوبِ القرآنِ للدّلالةِ على الثُّبوتِ والاستمرارِ كما في قوله تعالى

﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾[8]

أي: غير مقطوع، ومثل قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ ﴾[9]، فليس امتناعُ نسيانِ الوحي طبيعةً لازمةً للنّبيّ ﷺ، وإنّما منحة وتأييد من **اللّه تعالى»[10].**

(1) ابن كثير – فضائل القرآن: ٦٧.
(2) الرّاغب الأصفهاني – المفردات في غريب القرآن: ٤٩٣.
(3) سورة القيامة، الآية: ١٧.
(4) سورة الحجر، الآية ٩.
(5) سورة الأعلى، الآية ٦
(6) المفردات في غريب القرآن: ٤٩٣.
(7) سورة الأعلى، الآية ٧.
(8) سورة هود، الآية ١٠٨.
(9) سورة الأعراف، الآية ١٨٨
(10) محمد رشيد رضا – تفسير القرآن الحكيم: ٤١٩/١.

«والاستثناءُ في قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ ﴾ استثناء منقطع، لتأكيد النفي في قوله ﴿ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴾ بمعنى أنَّ النسيانَ لما نقرئك إيَّاهُ ممتنعٌ، لا يمكن وقوعه منك بمقتضى الطَّبع كغيرك، ولا في أيِّ حال من الأحوال، لكن إذا أراد الله وحده أن ينسيك شيئًا فلا رادَّ لمشيئته، وهذا لايدلُّ على وقوعِ هذهِ المشيئةِ، فهو كقوله تعالى حكاية عن خليله إبراهيم عليه الصلاة والسلام في خطابِ قومِهِ المشركين ﴿ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔاۗ ﴾[1]

وقال الفرّاء عن هذا الاستثناء «لم يشأ أن ينسى شيئًا»[2] ومن هذا القبيل أيضًا قوله تعالى ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ﴾[3]، وهذا يعني، أن الله تعالى لم يُنْسِ نبيه شيئًا ممّا آتاه من العلم»[4].

وقد يُقالُ هنا إنَّ النِّسيان على الحقيقةِ هو ضدُّ الذكر، وبهذا فهو يعني محو الشيء من القلب، ومنه قوله تعالى ﴿ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥۚ ﴾[5]، ولا يستعملُ بمعنى التَّرك إلاَّ على المجاز، قال الزَّمَخْشَرِيُّ «ومن المجاز نسيتُ الشيء: تركته»[6].

والأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز، فيَتَعَيَّنُ من ذلك أنَّ قوله تعالى ﴿ أَوْ نُنسِهَا ﴾، أي بمعنى محوها من الذَّاكرة والقلب، وهذا يعني ثبوت نسخ التِّلاوة، أي نسخ النَّظم والتَّركيب، وعليه فإنَّ الخيريَّةَ سوف تكون واقعةً على النَّظْم والتَّرْكيب

لا يقال ذلك: لأنه وإن كان الأصل في الألفاظ والكلام هو الحقيقة، ولا يُصار إلى المجاز إلا بقرينة صارفة إليه، أو إذا تعذَّرت الحقيقة، ولكنَّ النَّاظر هنا يرى أنَّ النِّسيان مصروف إلى المعنى المجازيِّ وهو التَّرْكُ، وهذا الصَّرْفُ لم يتأتَّ من القرينة، لأنَّهُ لا تُوجَدُ

---

(١) فضائل القرآن ٧٢ (ينظر تعليق المحقق)

(٢) معاني القرآن ٢/٢٥٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٨٦

(٤) جامع البيان ١/٣٨١.

(٥) سورة الكهف، الآية ٦٣

(٦) أساس البلاغة: ٤٥٥.

قرينةٌ صارفةٌ لمعنى النّسيان من المحو من الذّاكرة إلى التّرك وقد جاءت خاصّةً بتلك الآية، فحتّى يُصْرَفَ الكلام من الحقيقة .. إلى المجاز بوساطة القرينة الصّارفة، يجب أن ترد تلك القرينة خاصّةً بذلك النّصّ أو الكلام وفي الموضوع نفسه، وهذا ما لم يحصل في آية ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾ الآية. ولكن من مجموع الأدلّة الخاصّة بموضوع القرآن وحفظه، ومن كون الرّسول ﷺ معصومًا في التّبليغ، ومن ضِمْنِ عِصْمَتِهِ عدم نسيانه للقرآن، فمن هذا كلّه يَتَعَيَّنُ الصَّرْفُ من الحقيقةِ إلى المجازِ. ولكن ليس من قرينةٍ صارفةٍ خاصّةٍ بتلك الآية، وإنما تكونُ الحقيقة متعذّرةً في حَقّ الرّسول ﷺ المعصوم في تبليغه، ومن لوازمِ العِصْمَةِ عدمُ نسيانٍ ما يُوحَى إليه، فكما أنّ الحقيقة متعذّرة في اللفظ نفسه في قوله تعالى ﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾[1]، إذ لا يجوز في حقّه سبحانه وتعالى أن ينسى شيئًا، أي النّسيان الذي هو خلاف الذكر، فتعذّرت الحقيقة، فَصُرِفَ اللفظُ إلى المجازِ، وكان المعنى.. «تركهم في العذاب»، فكذلك هنا، إذ كيف ينسى الرّسولُ ﷺ الوحيَ وقد وعده الله بحفظ القرآن بقوله تعالى ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ ﴾ وبقوله ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[2] وبقوله ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾[3]

وقد قرأ نافعٌ بالرّفع، أي (محفوظٌ)[4] وهو وصفٌ للقرآنِ، فهو محفوظٌ من التحريف والزيادة والنقص والتبديل. فإذا كان معنى النّسيان، مَحْوَ الآيةِ من القلبِ، فإنّ هذا يعني إزالتها من اللّوح الذي هو «أم الكتاب» وكتابة أخرى غيرها، إذ إنّ المرفوعةَ تلاوةً لم تَعُدْ من القرآن، وهذا لا يجوز، لأنّ الله قد وصف القرآن بكونه محفوظًا، ورفعُ تلاوةِ آيةٍ وكتابةُ أخرى غيرها يتنافى مع هذا الوصفِ وأيضًا، فإنّ الله سبحانه وتعالى قال ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾[5]

حيث إنّ النّسيان هو ضدّ التّبليغ، فلا تبليغ مع النّسيانِ، ولهذا امتنع حصولُ النّسيان عند

(١) سورة التوبة، الآية ٦٧

(٢) سورة الحجر، الآية ٩

(٣) سورة البروج، الآيتان: ٢١ - ٢٢

(٤) يُنظر - السبعة في القراءات: ٦٧٨

(٥) سورة المائدة، الآية ٦٧.

الرَّسول ﷺ فيما يُعَدُّ من التبليغ. وقد يحصلُ النِّسيانُ من الرَّسول بطبيعته الإنسانيَّة، ولكن هذا يحصل بعد التَّبليغ عن اللّه عزَّ وجلَّ وليس قبله، بدليل الآية، وبدليل ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «سَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلاً يقرأ في سورة بالليل، فقال: (يَرْحَمُهُ اللّهُ لقد أذكرني كذا وكذا آية كنت أُنسيتُها من سورة كذا وكذا)»[1]. فإنَّ هذا الحديث يدلُّ على أنَّ النِّسْيانَ قد حَصَلَ عِنْدَ الرَّسول ﷺ، ولكنَّهُ حصل بعد التَّبليغ وليس قبلَهُ، بدليل وجود من كان يحفظ تلك الآيات، التي تلقَّاها قطعًا عن رسول اللّه ﷺ، وحفظها عنه.

أمَّا آية ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ﴾[2]، فعن ابن عباس رضي الله عنهما «كان إذا نزلت آية فيها شدَّةٌ، ثم نزلت آيةٌ أَلْيَنُ منها تقولُ كفارُ قريش: واللّه ما محمدٌ إلاَّ يسخرُ بأصحابه، اليوم يأمُرُ بأمرٍ، وغدًا ينْهى عنه، إنَّهُ لا يقول هذه الأشياءَ إلا من عند نفسه. فأنزل اللّه تعالى ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ﴾»[3].

«ومعنى التَّبديل، رفْعُ الشيء مَعَ وَضْعِ غيرِه مكانَهُ، وتبديل الآية رفعُها بأُخرى غيرها، وهو نَسْخُهَا»[4] فدلُّ ذلك على أنَّ الخيريَّةَ واقعةٌ أيضًا على الأحكام، لأنَّ الشِّدة واللين لا تكون إلاَّ فيها. قال الزمخشري: «تبديل الاية مكان الاية هو النَّسْخُ»[5] وقال مشيرًا إلى سبب نزولها: «وكانوا يقولون – أي – المشركون – إنَّ محمَّدًا يسخرُ من أصحابِه يأمرُهم اليوم بأمرٍ وينهاهم عنه غدًا...»[6]. فكلُّ هذا يعني أنَّ موضوع الاية هو النَّسْخُ، وينطبق عليها ما ينطبق على النَّسْخِ من كونه لا يقع إلاَّ على الحكم الشَّرعيّ.

وبهذا تكونُ الخيريَّةُ في النُّصوصِ القرآنيَّةِ لا تقعُ على الآية نفسها، وإنَّما تقعُ على الأحكام التي جاءت بها، وهذا يعني أنَّ الخيريَّةَ إنما تكون بالنسبة للمكلَّفِ فيما يرجع إلى أحكام الآيات، المرفوعةِ عنه والموضوعةِ عليه.

---

(١) النووي – شرح صحيح مسلم ٦/٧٥

(٢) النحل – ١٠٢

(٣) جامع البيان ١/٣٨١

(٤) التفسير الكبير ٢٠/١١٦

(٥) الكشاف ٢/٤٢٨

(٦) المصدر السَّابق الصَّفحة نفسها.

قال القرطبي عند تفسيره للآية: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾، بخير. هنا صفة تفضيل والمعنى - نأت بخير - أي. بأنفع لكم أيُّها النَّاسُ في عاجل إن كانت النَّاسخةُ أخفَّ أو في أجل إن كانت أثقلَ - يعني في مقدار الثَّواب - وبمثلها إن كانت مستوية»[1] «وعن قتادة (نأت بخير منها أو مثلها) آية فيها تخفيفٌ، فيها رخصةٌ، فيها أمرٌ، فيها نهيٌ...»[2].

فهناك من الآيات الناسخة ما هو أخفُّ من الآيات المنسوخة فيما يرجع إلى تحمّل المشقّة، مثل: حكم ثبات المسلم لكافرين اثنين أخفُّ من ثباته لعشرة، فكان الحكم النَّاسخ وهو الثَّبات لاثنين أخفُّ من الحكم المنسوخ وهو الثبات لعشرة قال تعالى ﴿ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ﴾[3] فقد نُسِخَتْ تخفيفًا بقوله تعالى ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾[4] وهناك من الايات النَّاسخةِ ما هو أجزلُ ثواباً من الآياتِ المنسوخةِ مثل النَّهي عن أكل الرِّبا عمومًا في قوله تعالى: ﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ﴾[5] فإنّه أشدُّ وأصعبُ على المكلَّف من عدم أكله أضعافًا مضاعفة فقط وجواز أكل ما دون ذلك، ولكنَّهُ أجزلُ ثوابًا، لأنَّهُ التزامٌ بالانتهاء عن أكل جميع الرِّبا. وهناك التَّسْويةُ بين الآيات النَّاسخة والمنسوخة، أي التي لا تتعلَّقُ بتخفيف بعض الأحكام ولا بكونها أجزلَ ثوابًا، مثل آية ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾[6]، فإنها منسوخةٌ بآية المواريث[7]، فعَدَل عن الوصية إلى الميراث، وهذا بالنسبة للمكلَّف سواء.

وهكذا فالخيريَّة قد تكون خيريَّةَ تخفيفٍ، وقد تكون خيريَّة ثواب، قال الطَّبريُّ

(١) الجامع لأحكام القران: ٦٣/٢.
(٢) جواب أهل العلم: ١٩١.
(٣) سورة الأنفال، الآية: ٦٥.
(٤) سورة الأنفال، الآية: ٦٦.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.
(٦) سورة البقرة، الآية: ١٨٠.
(٧) سورة النِّساء، الآيات: ٩ – ١٢، ١٧٦.

«والصوابُ من القولِ في معنى ذلك، أي: في معنى قوله تعالى: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾، عندنا: ما نبدل من حكم آية، فَنُغَيِّرُهُ، أو نترك تبديله، فنقرّه بحاله، نأت بخير منها لكم من حكم الآية التي نُسخت فغيّرنا حكمها، إمّا في العاجل لخفّته عليكم من أجل أنّه وُضِعَ فرضٌ كان عليكم فأُسقِط مثله عنكم.. وإمّا في الآجل بعظم ثوابه من أجل مشقة حمله، وثقل عبئه على الأبدان.... فذلك معنى قوله. ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ أو أن يكون ﴿ مِثْلِهَآ ﴾ في المشقة على البدن واستواء الأجر والثواب عليه»[1] ثم يقول.. «وإنّما عَنَى جل ثناؤه بقوله ﴿ مَانَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْنُنسِهَا ﴾ الآية من حكم آية، أو نُنْسِهِ غير أنّ المخاطبين لمّا كان مفهومًا عندهم معناها، اكتفى بدلالة ذكر الآية عن ذكر حكمها كقوله تعالى ﴿وَأُشْرِبُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ ﴾ بمعنى (حبّ العجل) ونحو ذلك. فتأويل الآية إذًا: ما نُغَيِّرُ من حكم آية، فَنُبَدِّلُهُ، أو نتركُهُ، فلا نبدله نأتِ بخير لكم أيُّها المؤمنون حكمًا، منها أو مثل حكمها في الخفّة والثّقل والأجر والثّواب»[2]. ثم قال «... وغير جائز أن يكون من القرآن شيء خيرًا من شيء: لأنّ جميعه كلام الله، ولا يجوز في صفاتِ اللهِ تعالى ذكرُه أن يُقال: بَعْضُهَا أفْضَلُ من بعض، وبَعْضُها خيرٌ من بعض»[3].

ومِمّا يجبُ لفتُ النّظر إليه، هو أنه لا يمكن الجمع في القول، إنّ الخيريّةَ في الآيات لا تكون إلا في الأحكام التي تتضمنها، وبين القول، بجواز وقوع النسخ تلاوة لبعض الآيات، لأنّ القول بجواز وقوع النّسْخِ تلاوة يقتضي أنّ الخيريّةَ في قوله تعالى ﴿ مَانَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْنُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْمِثْلِهَآ ﴾ الآية. سوف تكون واقعة على الآية كلّها بنظمها وتركيبها كما هي واقعة على حكمها. وذلك لأنّ الآية كلّها قد نُسِخَتْ حكمًا وتلاوةً أو نظمًا. كما أنّ نسخَ التّلاوة – حسب قولهم – أحيانًا لا يقعُ إلا على النّظْمِ نفسه دون الحكم، وهذا يعني أنّ هناك آياتٍ خيرًا من آيات في النظم والتركيب فقط، أو في النظم والحكم معًا.

(١) جامع البيان ١/ ٢٨٣
(٢) المصدر نفسه الصّفحة نفسها
(٣) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

وعلى الرَّغم من أنَّ القائلين بعدم جواز وقوع النسخ إلا على الحكم فقط، إلاَّ أنهم أجازوا وقوع نسخ التلاوة بسبب ورود بعض الأخبار في ذلك.

قال أبو بكر الجَصَّاص: «والنَّسْخُ قد يكون في التِّلاوة مع بقاء الحكم، ويكون في الحكم مع بقاء التِّلاوة دون غيره»(١)، على الرَّغم من أنه قال في بيان معنى ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ بعد أن أورد رأي علماء الأمة «... فحصل من اتفاقِ الجميع أنَّ المرادَ خيرٌ لكم، إمَّا في التَّخفيف، وإمَّا في المصلحة، ولم يقل أحدٌ منهم خير منها في التِّلاوة، إذ غير جائز أن يقالَ: إنَّ بعضَ القرآنِ خيرٌ من بعضٍ في معنى التلاوة والنظم، إذ جميعه معجز كلام الله»(٢).

وقال سيف الدِّين الآمدي «... قوله تعالى ﴿ مَا نَنسَخْ ﴾ الآية، وليس المرادُ منه أنَّهُ يأتي بخير من الآية في نفسها... إذ القرآنُ كلُّه خيرٌ، لا تفاضلَ فيه، وإنَّما المراد به ما هو خير بالنِّسبة إلينا، وذلك هو الأخفُّ والأسهلُ في الأحكام»(٣)، ثم ذكر بعد ذلك في جواز نسخ التِّلاوة دون الحكم، وبالعكس، ونسخهما معاً، فقال « . أمَّا نسخُ التلاوة والحكم فيدلُّ عليه ما روت عائشة أنها قالت كان فيما أُنزلَ عشر رضعاتٍ محرِّمات، فنُسِخَتْ بخمسٍ، وليس في المصحف عشرُ رضعاتٍ محرِّمات، ولا حكمها، فهما منسوخانِ»(٤) أي الحكم والتلاوة، ثمَّ قال «وأمَّا نسخ التلاوة دون الحكم فما روي عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنَّهُ قال كان فيما أُنزلَ.. (الشيخُ والشيخةُ إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله ورسوله) فإنَّه منسوخُ التِّلاوةِ دونَ الحكمِ»(٥).

وقالَ الشَّوكانيُّ: «نأت بما هو أنفعُ للنَّاسِ منها، أي من الآية، في العاجل والأجل»(٦)، أي: في الحكم لا في الآية نفسها، مع أنَّهُ قد أثبت نسخ التلاوة، فقال بعد أن قسم النسخ إلى سبعَ عشرةَ مسألةً: «.. المسألة الثامنة في نسخ التلاوة دون الحكم، والعكس، ونسخهما معًا»(٧) وجعل ذلك ستَّةَ أقسام.

(١) أحكام القرآن: ١/٥٩.
(٢) المصدر السابق.
(٣) الإحكام في أصول الأحكام. ٣/١٢٩.
(٤) المصدر السابق.
(٥) المصدر السابق.
(٦) فتح القدير: ١/١٠٨.
(٧) إرشاد الفحول في تحقيق الحقّ من علم الأصول: ١٨٩

أمَّا الأخبارُ والرِّواياتُ التي أُوردت للاستدلالِ بها على جوازِ وقوع نسخ التلاوة فهي، مثل ما رُويَ عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّه كان فيما أنزل: (الشَّيخُ والشَّيخةُ إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم) ومثل ماروت عائشة أنها قالت «كان فيما أنزل عشر رضعات محرّمات فنُسِخَتْ بخمس، وما رُوي عن أبي بن كعب وابن مسعود أنهما قرأ فصيام ثلاثةِ أيامٍ متتابعات»، ومثل ما روي «لو كانَ لابنِ آدمَ واديان من مالٍ لابتغى واديًا ثالثًا، ولا يملأ جوفَ ابنِ آدمَ إلا الترابُ» وما روي من أنّ سورة الأحزاب كانت تعدلُ سورة البقرة، إلى غير ذلك من الرِّوايات. والجواب عن هذه الرِّوايات يكون من وجهين

الوجه الأوّل أنّ هذه الأخبارَ كلّها أخبارُ أحادٍ لا تقومُ الحجة فيها على نسخ القطعيّ، أي من حيثُ إثباتها لنسخ القرآن تلاوة، أي إنها لا تصلحُ أدلّةً لإثبات نسخ أو إثبات وقوع نسخ القرآن تلاوةً، وذلك لأنّها أخبارٌ ظنيّةٌ، والقطعيُّ لا يُنْسَخُ بالظّنّيّ، ولا ينسخه إلاّ القطعيُّ فلا بدّ أن يثبت بالدليل القطعي أنّ هذه الآية نزلت حتى يُعتقد اعتقادًا جازمًا أنها من القرآن، ثم يثبت أيضًا بالدّليل القطعيّ أنها نُسِخَتْ، وهذا ما لم يقع قط. وهذا وحدَه كافٍ للرّدّ على تلك الأخبار والرِّوايات، لأنها كلّها ظَنّيّةٌ، ولأنها أيضًا لا ترقى إلى مستوى القرآن، المنقول إلينا بالتّواتر، لا من حيث الثبوتُ ولا من حيث البلاغةُ العاليةُ التي تفرّدَ بها القرآنُ، ومع ذلك فإننا سنتناول تحقيق قسم من تلك الرِّوايات

أمّا روايةُ (الشّيخ والشّيخة)، فقد وردت بروايات، منها حديثُ رواه أحمد، عن عبدالرحمن بن عوف أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب الناس فسمعتُه يقول ألا وإنّ ناسًا يقولون ما الرّجمُ في كتاب الله، وإنما فيه الجَلْدُ، وقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، ولولا أن يقول قائل أو يتكلّم متكلّم أنّ عمر زاد في كتاب الله، ما ليس منه لأثْبتُّها كما نزلت به...) ... وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال خطب عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فذكر الرّجم، فقال لا نجد من الرّجم بدًّا، فإنّهُ حدٌّ من حدود الله تعالى، ألا وإنّ رسولَ اللّهِ ﷺ قد رجم ورجمنا بعده، ولولا أن.. يقول قائلون: إنّ عمر زاد في كتاب الله ما ليس منه لكتبتُها في ناحية من المصحف... الحديث. رواه أحمد[1]. فلو كانت من القرآن لما توقّف عمرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من زيادته، أي. من زيادة القرآن، ولما خشي أحدًا،[2] ولما

---

(١) يُنظر أحمد عبد الرحمن البنّا – بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرّباني- ٨١/١٦

(٢) يُنظر رشيد الخطيب الموصلي – تفسير القرآن العظيم المسمّى أولى ما قيل في آيات التنزيل (المقدمة) ٢٤٢-٢٤٣

سكت من كان يسمعُهُ من الصَّحابة على عدم كتابتها، كما أنه، أي: عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لم يُصرِّحْ بأنَّها آيةٌ قد نزلت، ثم نُسِخَتْ تلاوة فقط، وإلاَّ لاستغنى بقوله. إنَّها منسوخةُ التِّلاوةِ، عن قوله: إنَّه لولا قول القائلين لكتبها في ناحية من المصحف أو لأثبتها فيه، ولو كانت آية ثم نسخت، لَبَيَّنَ أنه لم يستطع كتابتها في المصحف؛ لأنها كذلك. ولكنَّه إنما كان يريد بهذا الكلام «المبالغة في أنَّ الرجم هو فرض كفرض القرآن»[1] باعتبار أنَّ المصدرَ واحدٌ وهو الوحيُ، سواء من القرآن أو من الرَّسول ﷺ. ويؤيد هذا «قول الإمام علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فيمن جمع عليها الجلد والرَّجم»[2] في الحديث الذي رواه البخاري عن الشَّعبي، حيث قال: جلدتُهَا بكتاب الله ورجمتُهَا بِسُنَّةِ رسول الله ﷺ. فصرَّح عليٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنَّ الرجم من السنة وليس من الكتاب.. وجمع بين الحدَّين باعتبار أنَّ المصدر واحد وهو الوحي. وقول عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «ألا وإنَّ ناسًا يقولون ما الرجم في كتاب الله، وإنَّما فيه الجلد... الحديث»، هو مثل قول الرسول ﷺ للرجلين اللذين جاءا ينشدانه القضاء بكتاب الله، فقال لهما بعد أن سمع قصَّتهما. «والذي نفسي بيده لأقضينَّ بينكما بكتاب الله»[3] وجعل الجلد على العسيفِ، والرَّجم على زوجة الرَّجل الآخر، والثَّابت هو أنَّ الجلد في الكتاب، أمَّا الرَّجم فقد ثبت بالسُّنَّةِ[4].

ويلاحظ أيضاً من حديث عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أنه قد نسب الرَّجم إلى فعل الرَّسول ﷺ، ونسب الجلد إلى الكتاب، فربما كانت من ألفاظ الرسول ﷺ أو كلامه، وقال عنها

---

(١)، (٢) المصدر السابق

(٣) أخرجه أبو داود والنسائي، ورجاله رجال الصحيح يُنظر الشوكاني. نيل الأوطار ٧/٩٧ قال ابن دقيق العيد «المراد بقوله بكتاب الله – هو ما حكم به الله وكتب على عباده، لأنَّ الرجم والتغريب ليسا مذكورين في القرآن إلا بواسطة أمر الله باتباع رسوله» أو احتمال «أن يكون المراد ما تضمنه قوله تعالى» ﴿ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ فبيَّن النبي ﷺ أنَّ السَّبيلَ جلد البكر ونفيه ورجم الثيبَ» قال ابن حجر العسقلاني «وهذا أيضًا بواسطة التَّبيين، أي بواسطة السنة ابن حجر العسقلاني.. – فتح الباري: ٢٥/٢٨٤.

(٤) قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا ﴾ قال: كانت المرأة إذا زنت حُبِست في البيت حتى تموت، وكان الرجل إذا زنى أوذي بالتَّعيير وبالضرب بالنعال، قال فنزلت ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ قال وإن كانا مُحْصَنين رُجما بسنة النبي ﷺ قال. فهو سبيلها الذي جعله الله لها، يعني قوله تعالى ﴿ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ أبو بكر الجصاص – أحكام القرآن: ٢/١٠٦.

عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إنه كان فيما أُنزل الشيخ والشيخة...» باعتبار أنَّ الرَّسول ﷺ لا ينطق عن الهوى، وباعتباره مبيِّنًا لما في القرآن، ولهذا عندما أرادوا كتابتها في القرآن لم يقبل عليه الصَّلاة والسَّلام. قال ابن عمر رضي الله عنهما: نُبئت عن كثير بن الصَّامت قال: كنا عند مروان وفينا يزيد، فقال زيد بن ثابت: كنا نقرأ: (الشَّيخُ والشَّيخةُ إذا زنيا فارجموهما البتة) قال مروان: ألا كتبتها في المصحف؟ قال: ذكرنا ذلك وفينا عمرُ بنُ الخطاب، فقال: أنا أشفيكم من ذلك، قال. قلنا كيف؟ قال جاء رجل إلى النَّبيِّ ﷺ قال: فذكر كذا وكذا، وذكر الرجم، فأتاه، فذكر ذلك الرَّجل الرَّجم فقال: يا رسول اللّه ﷺ اكتب لي آية الرجم، قال رسول اللّه ﷺ «لا أستطيع الآن»[(1)]. مع أنَّ الرسول ﷺ كان يأمر بكتابة القرآن مباشرة إذا نزل عليه الوحيُ به، فدلَّ ذلك على أنَّها لم تكن قرآنًا، إنما حكم فعله الرسول ﷺ، ولم يقبل بكتابة الألفاظ على أنها من القرآن.

وتعليق الرَّسول ﷺ بقوله «لا أسْتَطِيعُ الآن»، ربما يُظهر أنَّها نزلت بالمعنى فقط وهو ينتظر الوحي لكتابتها ولكن هذا لم يحدث، فهي لهذا لا تكون آية، والحديث يدُلُّ على عدم كتابتها أصلاً، وتسميتها (آية) من قبل الرجل؛ لأنه كان يَظُنُّها كذلك، وعدم كتابتها من قبل الرَّسول ﷺ دليل على أنَّها ليست آية، والتشريع يكون من الرَّسول لا من غيره. ويؤيد ذلك قولـه ﷺ: «خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عنِّي، قَدْ جَعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سبيلاً، البكر بالبكر جلد مئة ونفي سنة، والثَّيِّب بالثَّيِّب جلد مئة والرَّجم»[(2)]. قال ابن حجر: «ويحتمل أن يكون معنى قوله: (آية الرجم) هو في قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ فبيَّنَ النَّبيُّ ﷺ أنَّ المراد به رَجْمُ الثَّيِّبِ وجَلْدُ البِكْرِ»[(3)].

---

(1) رواه الحافظ أبو يعلى الموصلي.. ينظر – تفسير القرآن العظيم: ٣/٢٦١. ورواه النسائي – السُّيوطيّ – الإتقان: ٢/٣٤-٣٥.

(2) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت – الصنعاني – سبل السلام: ٤/٤.

(3) فتح الباري: ٢٥/٢٩٥.

وفي رواية أنّ عمر أتى الرّسول ﷺ لكتابتها في المصحف، فكره الرّسولُ ذلك[1]، أي: لم يقبل، فمتى نُسِخَتْ؟ إذ إنّ الرّسولَ ﷺ نفسه لم يُبَيِّنْ أنها آية وقد نُسخت تلاوة، إنّما لم يقبل بكتابتها في المصحف، وذلك دليل على أنّها ليست آية.

فضلاً عن أنّ هذا الكلام قد رُوي على أنه حديث في كتب الحديث، فقد قال القرطبيُّ «... حديث زيد بن ثابت أنّهُ سَمِعَ رسولَ اللهِ ﷺ يقول: **والشّيخُ والشّيخةُ إذا زنيا فارجموهما البتة**، خرّجه النسائي»[2]. ويلاحظ في الحديث أنه قال، أي زيد بن ثابت، سمعته يقول، أي: الرّسول ﷺ، وهذا اللفظ (يقول) يستعمل دائمًا في الحديث، أمّا في القرآن فيُستعمل لفظ (يتلو أو يقرأ)، ممّا يدلُّ على أنّهُ من كلام الرّسول ﷺ.

يزاد على ذلك الاضطرابُ الحاصلُ في هذا النّصِّ، فمرةً يرد على أنّهُ كان جزءًا من سورة النُّور، ومرة يرد على أنه كان جزءًا من سورة الأحزاب، كما أنه رُوي بألفاظ متعدّدة ومختلفة، وهذا ليس على طريقة القرآن في نقله إلينا، لأنّ الثّابتَ أنّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حين كانت تنزل الآية أو الآيات يدعو كتاب الوحي إلى كتابتها، ويلقيها إلى المسلمين الذين كانوا يأتون إليه، أو يحضرون معه الصّلوات، وما كان كذلك لا يُنْقَلُ بألفاظ متعدّدة ومختلفة. قال الزّركشيُّ: «... كما رُوي أنه كان يُقال في سورة النُّور - الشّيخ والشّيخة إذا زنيا - وأخرج ابن حبّان في صحيحه عن أُبيِّ بن كعب قال كانت سورة الأحزاب توازي سورة النُّور، فكان فيها - الشّيخ والشّيخة -»[3].

أمّا الاختلافُ في الألفاظ فقد ورد النّصُّ برواية «الشّيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموهما البتة لما قضيا من اللّذّةِ»[4]، والرّواية الأخرى عن عمر بن الخطاب «والشّيخ والشّيخة إذا

---

(1) المصدر السّابق. ٢٥/٢٩١.

(2) الجامع لأحكام القرآن: ٥/٨٩. ويُنظر: فتح الباري. ٢٥/٢٩٠

(3) البرهان في علوم القرآن: ٢/٣٥.

ولا أدري إن كان هذا قد وقع سهوًا من الزركشي أم لا، إذن إن سورة الأحزاب أطول من سورة النور، وليس العكس فإن لم يكن سهوًا منه فإن هذا يعني ضعف الرواية. إضافة إلى الاضطراب الذي يحصل فيها حيث إن هناك بعضَ الروايات التي تذكر أنّ سورة الأحزاب كانت توازي سورة البقرة، وهذا يزيدها ضعفًا على ضعف.

(4) رواه الحاكم والطبراني. الشوكاني - نيل الأوطار: ٧/١٠٢.

زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم»[1] وروي «جزاءً بما كسبا نكالاً من الله» وروي «نكالاً من الله ورسوله»[2]، مما يدلّ على أنّ النّصّ كان من كلام الرّسول ﷺ، لأنهم كانوا يروون عنه بالمعنى وبألفاظ مختلفة.

وفي رواية البخاريّ لا توجد عبارة «الشّيخ والشّيخة إذا زنيا...»، فَنَصُّ الحديث عند البخاريِّ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال عمر: «لقد خَشِيْتُ أن يطولَ بالنّاس زمانٌ حتى يقولَ قائلٌ لا نجد الرَّجْمَ في كتاب الله، فيضلُّوا بترك فريضة أنزلها الله، ألا وإنَّ الرَّجم حقّ على من زنى وقد أُحصن، إذا قامت البيِّنة، أو كان الحملُ أو الاعتراف». قال ابن حجر: «ولعلَّ البخاريَّ هو الذي حذف ذلك عمدًا، فقد أخرجه النَّسائيُّ عن محمد بن منصور عن سفيان كرواية جعفر، ثم قال: لا أعلم أحدًا ذكر في هذا الحديث (الشّيخ والشّيخة) غير سفيان، وينبغي أن يكون وهم في ذلك، قلت: وقد أخرج الأئمة هذا الحديث من رواية مالك ويونس ومعمر وصالح بن كيسان وعقيل وغيرهم من الحفاظ عن الزُّهري فلم يذكروها»[3].

وما ينطبق على رواية «الشيخ والشيخة..»ينطبق أيضًا على رواية «لو كانَ لابن آدمَ واديانِ من مال ...» فقد رُوي على أنَّهُ حديث عن رسولِ اللّهِ ﷺ وبألفاظ مختلفة أيضًا. «عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قالَ، قالَ رسولُ اللّهِ ﷺ: «ولو كان لابن آدم وادٍ من مال لابتغى إليه ثانيًا، ولو كان له واديان لابتغى لهما ثالثًا، ولا يملأ جوف ابنِ آدمَ إلاّ التُّرابُ ويتوبُ اللّهُ عَلَى مَنْ تَاَب)[4]. «وعن جابر: «لو كان لابن آدم وادٍ من نخل لتمنّى مثله، ثم تمنّى مثله حتى يَتَمَنَّى أودية، ولا يملأ جوفَ ابنِ آدمَ إلا التُّرابُ»[5]. وروي عند مسلم عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لو كانَ لابنِ آدمَ وادٍ من ذهبٍ أحبُّ أن يكونَ له وادٍ آخرُ، ولن يملأ فاه إلا التُّرابُ. والله يتوب على من تاب»[6].

---

(١) رواه النسائي. البنّا - بلوغ الأماني: ٨١/١٦.

(٢) الآمدي - الإحكام: ١٢٩/٣.

(٣) فتح الباري: ٢٨٩/٢٥ - ٢٩٠.

(٤) متفق عليه. وروي كذلك عن ابن عباس عند الإمام أحمد، وعن ابن الزبير عند البخاري وعن أبي هريرة عند ابن ماجه، وعن أبي واقد عند الإمام أحمد في مسنده وعند البزّار عن بريدة في تاريخ البخاري. السيوطي - الجامع الصغير في أحاديث البشر النذير: ١٣١/٢.

(٥) رواه الإمام أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه. ينظر - الجامع الصغير: ١٣١/٢.

(٦) النووي - شرح صحيح مسلم: ١٣٩/٧

وما كان قرآنًا لا يحصل فيه هذا التَّباين في الألفاظ.

فهذه الرِّوايات وأمثالها، إن صَحَّتْ، تُعَدُّ من كلامِ الرَّسول ﷺ، أي من الحديث، وليس من القرآن[1].

أمَّا قولُ عائشةَ رضي الله عنها، فالظَّاهر أيضًا أنَّهُمْ كانوا يفهمون من آية الرَّضاعة في قوله تعالى: ﴿ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ ﴾[2]، كانوا يفهمون المعنى الأوَّل عن رسول اللَّه ﷺ، باعتباره مبينًا، أي عشر الرضعات محرِّمات، ثمَّ نُسِخَ الحكمُ الأوَّل من قِبَلِ الرَّسول ﷺ بالحكم الثَّاني، أي - بخمس رضعات - [3] والذي يدلُّ على ذلك هو نَصُّ الحديث نفسه حيث إنه ثبت في الصحيح عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت «كان فيما أُنزل عشر رضعات متتابعات يحرمن، فنُسِخْنَ بخمس رضعات، فتوفي رسولُ اللَّهِ ﷺ وهنَّ ممَّا يُتلى من القرآن»[4]. فإذا كانت عشر الرضعات قد نُسِخَتْ تلاوة، على ما قال من جوَّز النسخ تلاوة، وكانت الآية الناسخة هي المتضمنَّة خمس رضعات، فأين هذه الآية من القرآن الذي بين أيدينا؟ على فرض أنها نُسخت تلاوة هي الأخرى، فبأي آية نُسِخَتْ؟ وكيف تُنسخ وقد توفي عنها الرَّسولُ وهي تُتلى كما نَصُّ الحديث بذلك؟ وهذا ما لا سبيلَ إليه بَعْدَ وفاةِ رسولِ اللَّهِ ﷺ؛ لأنَّ الإتيان بآية بعده لا سبيلَ إليه، إذ قد انقطع الوحي. فلم يبقَ إلا أن يكون معنى الكلام هو ما كانوا يفهمونه ويتعلَّمونه من الرَّسول ﷺ

---

(١) ومن هذا القبيل أيضًا، حديث ابن عباس في خطبة عمر رضي الله عنه «ثم إنَّا كُنَّا نقرأ من كتاب اللَّه أن لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم» فتح الباري ٢٩٥/٢٥ فقد روي على أنه حديث عند البخاريِّ عن أبي هريرة عن النَّبيِّ ﷺ قال: «لا ترغبوا عن آبائكم، فمن رغب عن أبيه فهو كفر» فتح الباري: ١٨٥/٢٥

وأمَّا ما أخرجه ابن مردويه عن ابن مسعود قال: كنا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ (يا أيها الرسول بلِّغ ما أُنزل إليك من ربك أن عليًا مولى المؤمنين وإن لم تفعل فما بلَّغت رسالته والله يعصمك من الناس) فتح القدير ٥٧/٢ فإن هذه الرواية تُعَدُّ من الرِّوايات الموضوعة أو الضَّعيفة، وقد أشار الى هذا الدكتور محمد حسين الذهبي عندما قال تحت عنوان (نقله، أي الشوكاني، للروايات الموضوعة والضَّعيفة) قال «وفي الآية الثانية ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ ﴾ الآية نجده يروي عن أبي سعيد الخدري أنه قال: نزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ يوم غدير خم في علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ويروي عن ابن مسعود أنه قال «كنَّا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ يا أيها الرسول بلِّغ ما أُنزل إليك من ربك أن عليًا مولى المؤمنين». وذكر الرواية. قال الذهبي «ثم يمرُّ على هاتين الروايتين بدون أن يتعقَّبهما بشيء أصلًا» د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون: ٢٨٩/٢، مشيرًا بذلك إلى أنَّ تلك الرِّوايات من الرِّوايات الضَّعيفة أو الموضوعة.

(٢) النساء: ٢٣

(٣) يُنظر: أولى ما قيل في آيات التنزيل (المقدمة): ٢٤٣ (التعليق).

(٤) النووي - شرح صحيح مسلم: ٢٩/١٠.

من تبيان للآيات وتفصيلها، فتوفي الرسولُ ﷺ عن ذلك، أي: على مقدار تحديد الرضعات وهنّ خمس. أمّا قولها: «وهنّ مما يُتلى من القرآن»، أي: باعتبارِ عددِ الرّضعاتِ الّتي حدّدها الرّسولُ ﷺ في آية الرّضاعة، فأطلقت الحكم على الآية المتلوّة نفسها، مثل قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ ﴾، أي: من حكم آية.

كما أنّ الحكم لا يثبت إلاّ بدليل، والدّليل إمّا أن يكون من الله عزّ وجلّ، أو يكون من الرّسول ﷺ، فإذا لم يكن من الله سبحانه وتعالى ولم يثبت قطعًا أنه منه، فلم يبق إلا أن يكون من الرّسول ﷺ فيما يبلغه عن الخالق عزّ وجلّ.

وهكذا جميع النّصوص الواردة بهذا المعنى، فإنها تُحمل على معنى أنها تبليغٌ من الرّسول ﷺ للأحكام وليست آيات قرآنيّة.

الوجه الثّاني: أنّ موضوع البحث هو هذا القرآن المنزل على سيدّنا محمد ﷺ، وهو ما نُقل إلينا بين دفتي المصحف بالأحرف السّبعة نقلاً متواترًا. وقد ورد فيه النّاسخ والمنسوخ، ولم يرد فيه نسخ التلاوة مطلقًا لا من الايات الحاصل فيها النّسخ فعلاً، ولا من آية منفصلة تثبت وقوع النّسخ للتّلاوة على آيات غيرها. فينحصر البحث به لا بغيره ممّا لم يثبت قطعًا. وأمّا آية ﴿ مَا نَنسَخۡ ﴾ فقد ثبت أنّها في نسخ الأحكام المتعلّقة بالمكلّفين وليست في نسخ التلاوة. لذا فقد قال ابن حجر نقلاً عن المهلّب بعد الإشارة إلى تلك الرّوايات وعدم كتابتها في المصحف. قال «... وهذا يشعر بأنّ كلّ ما نقل عن السلف كأُبيّ بن كعب وابن مسعود من زيادة ليست في الإمام إنما هي على سبيل التّفسير ونحوه»[1]، وعلى هذا فالزّيادة الحاصلة في مصحف ابن مسعود كرواية «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» إنما هي من تفسيره.

والصّحابيّ وإن كان لا يُبْحَثُ عن عدالته بعد ثبوت صحبته ولكنّهُ غيرُ معصومٍ عن التّوهُّمِ والغفلة. ولهذا نجد أنّ مصحف ابن مسعود لا يحتوي على المعوذتين، وهما سورتان من القرآن الكريم ثبت نقلهما قطعًا عن الرّسولِ ﷺ، ونجد أنّ دعاء القنوت قد أثبته أُبيّ بن كعب في مصحفه على أنه قرآن. قال ابن قتيبة: «وسببه في تركه، أي: ابن مسعود، إثباتهما، أي: المعوذتان، في مصحفه أنه كان يرى النّبيّ ﷺ يُعَوِّذُ بهما الحسن

(١) فتح الباري ٣٠٤/٢٥

والحسين ويُعَوِّذُ غيرهما، كما كان يعوذهما بأعوذ بكلمات الله التَّامَّة، فظنَّ أنَّهما ليستا من القرآن، فلم يثبتهما في مصحفه. وبنحو هذا السَّبب أثبت أبي بن كعب في مصحفه افتتاح دعاء القنوت، وجعله سورتين، لأنه كان يرى رسول الله ﷺ يدعو بهما في الصلاة دائمًا فظن أنه من القرآن»[1].

وهذا ما يلاحظ أيضًا على الرِّوايات السَّابقة، مثل رواية «لو كان لابن ادم واديان من مال....» ورواية «الشيخ والشيخة....» أو رواية عائشة في عدد الرُّضعات، فإن أيًّا منها لم يرد فيها تصريح من الرَّسول ﷺ نفسه على أنَّهما قران. وإنَّما ورد ذلك عمَّن نقل الرِّواية، وعدَّها قرآنًا على غير يقين منه، مثل رواية ابن عباس يقول سمعت رسول اللّه ﷺ يقول «لو أنَّ لابن أدم ملء وادٍ مالاً لأحبَّ أن يكون إليه مثلُهُ ولا يملأ نفس ابن ادم إلا التراب، واللّه يتوب على من تاب . قال ابن عباس، فلا أدري أمن القران هو أم لا»[2] وذكر ذلك أيضًا أنس بن مالك في المعنى نفسه وفي الرواية نفسها[3] ورواية «الشَّيخ والشَّيخة. » قد حذفها البخاريُّ عمدًا كما قال ذلك ابن حجر العسقلانيُّ لأن سفيان قد توهم[4]، لذلك فلا يُؤخذ من القرآن إلاَّ ما كان قطعيًّا، ثبت بالتواتر نقلاً عن رسول اللّه عن جبريل صلوات اللّه وسلامه عليهما عن اللّه عَزَّ وجلَّ، وتُترك الرواياتُ والأخبارُ الاحادُ كافَّةً؛ لأنها لا تعتبر حجة، وذلك «لأن النبي ﷺ كان مكلَّفًا بإلقاء ما أُنزل إليه من القران على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يُتصوَّر عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه»[5]، فإذا وجد من القرآن شيء لم ينقله من تقوم الحجة بقولهم، وإنما نُقل أحادًا فإنه لا يعتبر، لأنه جاء على خلاف ما كُلِّف به الرَّسولُ في انفراد الواحد بنقله، وعلى خلاف ما كان عليه إلقاء القرآن من الرَّسول ﷺ من إلقائه لعدد من المسلمين يحفظونه، ويكونون ممن تقوم الحجة بقولهم إلى جانب أمره بكتابته، فلا يتأتى مع هذه الحال انفراد واحد أو عدد لا تقوم الحجة القاطعة بقولهم بنقل شيء من القرآن، ولذلك لا يكون ما نُقل من القرآن أحادًا حجة مطلقًا، وهذا كلُّ ما يتعلَّق بما احتَجُّوا به من أدلَّة من القرآن الكريم.

---

(1) تأويل مختلف الحديث ٢١

(2) شرح صحيح مسلم ١٣٩/٧.

(3) يُنظر – المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(4) يُنظر – ص ٥٢٠.

(5) الإحكام في أصول الأحكام: ١٤٨/١.

أمّا ما احتجوا به من أدلّة من السُّنّة، فقد استدلوا ببعض الأحاديث التي تشير إلى أفضليّة بعض السور أو الآيات على بعضها، منها قوله ﷺ، في حديث رواه البخاري، لأبي سعيد بن المعلّى «لأعلمنّكَ سورةً هي أعظمُ سورةٍ في القرآن، قال: الحمدُ لله رَبِّ العالمين هي السَّبْعُ المثاني والقرآنُ العظيم»[1]. وما ورد في صحيح مسلم من أنّ النَّبيَّ ﷺ قال لأبي بن كعب «يا أبا المنذر أتدري أيّ آية في كتاب الله معك أعظم؟ قال: قلت اللهُ ورسولُهُ أعْلَمُ، قال: يا أبا المنذر أتدري أيّ آية في كتاب الله معك أعظم؟ قال: فقلتُ: الله لا إله إلاّ هو الحيُّ القَيُّومُ، قال: فضرب في صدره، وقال: ليَهْنكَ العلمُ يا أبا المنذر)[2] أي ليكون العلم هنيئًا لك. وفي صحيح مسلم عن عقبة ابن عامر قال: قال رسول الله ﷺ «ألم ترَ آياتٍ أُنزلَت الليلة لم يُرَ مِثْلُهُنَّ قطُّ. قل أعوذُ بربِّ الفلق وقل أعوذُ بربِّ الناس)[3]. وفي صحيح مسلم عن معدان بن أبي طلحة عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال «أيعْجِزُ أحدُكُمْ أن يقرأَ في ليلةٍ ثلث القرآن؟ قالوا: وكيف يقرأُ ثلث القرآن؟ قال: قل هو الله أحد تعدلُ ثلثَ القرآن)[4]

إنّ هذه الأحاديث وغيرها، إنّما هي من قبيل التّرغيب في تلاوة القرآن والتّرغيب في أجره، وهي مثل قوله ﷺ في حديث آخر رواه التّرمذي وقال عنه، حسن صحيح غريب، عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال قال رسول الله ﷺ (من قرأ حرفًا من كتابِ الله فله فيه حَسَنَةٌ، والحسنةُ بِعَشْرِ أمثالِهَا، لا أقول - ألم - حرف، ولكنْ ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف). ففي هذا الحديث لم يُعَيِّن الرَّسولُ ﷺ، سورةً أو آية مُعَيَّنَةً، إنّما عَدَّ لكلّ حرف في تلاوته عشر حسنات، وهكذا باقي آيات القرآن.

فتَعَيَّنَ أنَّ تلك الأحاديث هي في التّرغيب في تلاوة القرآن ليس غير. قال ابن حبان «... قوله (أعظم سورة...) أراد به في الأجر لا أنَّ بعضَ القرآنِ أفضلُ من بعض»[5].

والذين قالوا بوجود التّفاضل في نصوص القرآن قاموا بتأويل قوله ﷺ: «قل هو الله

(١) فتح الباري ١٩/٦٤-٦٥

(٢) شرح صحيح مسلم ٦/٩٣.

(٣) المصدر نفسه: ٦/٩٦.

(٤) المصدر نفسه: ٦/٩٤.

(٥) الإتقان في علوم القرآن: ٢/١٩٩.

أحد تعدل ثلث القرآن، ليثبتوا التفاضل ليس في الأجر فقط، وإنما في السُّور والآيات نفسها أيضًا.

عن أبي الوليد القرشيِّ أنه سأل أبا العَبَّاس بنَ سُريج عن معنى قول النبي ﷺ: «قلْ هُوَ اللهُ أحدٌ تعدلُ ثلثَ القرآن، فقال معناه: أُنزل القرآن على ثلاثة أقسام، ثلث منها الأحكام، وثلث منها وعد ووعيد، وثلث منها الأسماء والصِّفات. وهذه السُّورة جمعت الأسماء والصِّفات»[1] أو ماذكره الغزاليُّ حول تلك الأقسام الثَّلاثة فقال «فاعلم أنَّ سورة الإخلاص تعدلُ ثُلثُ القرآنِ قطعًا، وارجعْ إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرناها في مهمات القرآن، إذ هي معرفة اللّه تعالى، ومعرفة الآخرة، ومعرفة الصراط المستقيم، فهذه المعارف الثلاثُ هي المهمة، والباقي توابع، وسورة الإخلاص تشتمل على واحد من الثَّلاث، وهو معرفة اللّه وتوحيده وتقديسه عن مشارك في الجنس والنَّوع»[2]، إلى اخر تلك الأقوال التي تجعل توحيد اللّه قسمًا من تلك الأقسام الثَّلاثة وهذا تأويلٌ ضعيفٌ، لأنَّ ثلث القرآن ليس توحيدًا للّه فقط أو ذكرًا لأسمائه وصفاته، إذا سلمنا أنَّ الأحكام والقصص أو الوعد والوعيد هما الثُّلثان الباقيان، وإنَّما العقيدةُ الإسلاميَّةُ التي تُذكر مقابل الأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة هي التي تُمَثِّلُ ثُلُثَ القران، والعقيدة الإسلامية ليس توحيدًا للّه فقط، وإنَّما هي الايمان باللّه، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الاخر، وبالقدر خيره وشرّه من اللّه سبحانه وتعالى، فالايمان باللّه الذي يتضمَّن توحيده يكون جزءًا واحدًا فقط من العقيدةِ الإسلاميَّةِ كلِّها، وسورة (قل هو اللّه أحد) لم يُذكر منها إلا هذا الجزء من العقيدةِ الإسلاميَّةِ، أي: لم يُذكر فيها إلا توحيد اللّه وصفاته التي هي من مستلزمات الإيمان باللّه سبحانه وتعالى.

وإذا كان بالإمكان تأويل سورة الإخلاص من كونها تعدل ثلث القرآن باعتبار الأقسام التي أوردها الغزالي أو غيره، فكيف يمكن تأويل قسم من السُّور التي جاء في أفضليَّتها قسم من الأحاديث، واعتبرتها تعدلُ رُبُعَ القرآنِ مثل سورة (الكافرون)، أو أنها تعدلُ نصفَ القرآنِ مثل سورة (الزلزلة)[3]، فهل يُقسَّمُ القرآن إلى أرباع أيضاً، وأيُّ ربع تشمله هذه السورة؟ أم إنَّهُ يُقسمُ إلى نصفين فقط؟

كما أنَّ هناك من الأحاديث ما يشير إلى أنَّ الأفضليَّةَ هي في الأجر والثَّواب، وليس في

(١) جواب أهل العلم: ١٠٢.
(٢) جواهر القرآن: ٤٧-٤٨
(٣) يُنظر الأحاديث الواردة في ذلك – فتح القدير: ٥/٤٦٥

النُّظْم. ومن تلك الأحاديث، حديث أخرجه الطَّبرانيُّ في (الصَّغير) والبيهقيُّ في (الشُّعَبِ) عن سعد بن أبي وقاص قال: قال رسول الله ﷺ: «**من قرأ يا أيُّها الكافرون فكأنما قرأ رُبُعَ القرآنِ، ومن قرأ قل هو الله أحد فكأنما قرأ ثلث القرآن**»[1] أي: في الأجر والثَّواب، وهذا مستفاد من لفظ (فكأنما)، لهذا فهو ترغيب في التِّلاوة. قال السيوطي: «(قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحدٌ تَعْدِلُ ثُلُثَ القُرْآنِ)... قيل: تعدلُ في الثَّواب، وهو الذي يشهد له ظاهر الحديث والأحاديث الواردة في سورة الزَّلزلة والنَّصر والكافرون»[2]. وأخرج أحمد والتِّرمذيُّ، والبيهقي في سننه عن أنس قال: «**جاء رجلٌ إلى رسولِ اللهِ ﷺ فقال: إنّي أُحبُّ هذه السُّورةَ (قل هو الله أحد) فقال رسول الله ﷺ: حُبُّك إيَّاها أدخلك الجنَّةَ**»[3]. ودخول الجنة هو دليل الأجر والثَّواب أيضًا. وأخرج البيهقيُّ عن الصلصال: «**مَنْ قرأ سورةَ البقرةِ تُوِّجَ بتاجٍ في الجنَّة**»[4].

وثمَّةَ أحاديثُ كثيرةٌ في هذا الباب تشير إلى أنَّ الافضليَّةَ هي أفضليَّةُ أجر وثواب لا غير.

والحاصل: أنَّ كلام الله واحد، وهو صفة من صفاته كسمعه وعلمه، وهو كله خير لا تفاوت فيه ولا تفاضل، إلا في الأحكام التي جاءت بها الآيات بالنسبة للمكلَّفين. وقد ورد هذا في الأوصاف التي وصف الله بها القرآن، فقد قال تعالى ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴾[5]. «أي: متناهٍ في الشَّرف والكرم والبركة لكونه بيانًا لما شرعه الله لعباده من أحكام الدِّين والدُّنيا»[6] وقال تعالى ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴾[7]، وقال أيضًا ﴿ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴾[8] وقال: ﴿ وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴾[9]، وقال: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ ﴾[10]، كما أنه سبحانه وتعالى قد أقسم بالقرآن فقال ﴿ صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ ﴾[11]، وقال ﴿ يسٓ ۝١ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ﴾[12].

(١) فتح القدير ٥/٢٩٢
(٢) الإتقان في علوم القرآن: ٢/٢٠٣
(٣) فتح القدير ٥/٥٠
(٤) الجامع الصغير ٢/١٧٨.
(٥) سورة البروج، الآية ٢١.
(٦) فتح القدير: ٥/٤٠٣.
(٧) سورة الواقعة، الآية ٧٧.
(٨) سورة فصلت، الآية ٤١.
(٩) سورة الحجر، الآية ٨٧.
(١٠) سورة ص ، الآية ٢٩.
(١١) سورة ص ، الآيتان: ١
(١٢) سورة يس، الآيتان: ١ – ٢.

فهذه كلّها أوصاف متساوية للقرآن الكريم كلّه. والقرآن يُطلق على الجزء كما يُطلق على الكلّ، فالسورة الواحدة تُسمّى قرآنًا، والآية الواحدة تُسمّى قرآنًا، فثبت أنّ آيات القرآن كلّها وصفت بأوصاف واحدة ومتساوية من قبل الله سبحانه وتعالى دلالة على عدم التفاضل والتفاوت.

وكذلك «لئلا يوهم التفضيل نقص المفضل عليه، وروي هذا القول عن مالك قال يحيى ابن يحيى تفضيل بعض القرآن على بعض خطأ. ولذلك كره مالك أن تُعادَ سورة أو تُرَدَّدَ دون غيرها»[1].

وأيضًا فإن الله تعالى عندما تَحَدَّى المشركين بأن يأتوا بمثل هذا القرآن، ونزل معهم في التّحدي إلى حدّ السُّورة الواحدة أية سورة كانت، فقال تعالى ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾[2] وجعلها نكرة لكي تنطبق على أيّة سورة، سواء أكانت الفاتحة أم المعوّذتين أم سورة اللهب. دلالة على عدم التّفاضل، حيث يُفهم من هذا التّحدّي وبدليل الإشارة، أنّ كلام الله واحد في نظمه وتركيبه، لا تفاضل فيه ولا تفاوت والتّحدّي واقع فيه كلّه. إذ إنّ موضوع التّحدّي كان على هذا النظم المعجز من الكلام.

والتّفاضل المستفاد من الأحاديث السّابقة إنّما هو في مدار الثّواب والأجر فقط، لا في الآيات والسُّور نفسها، وهذا لله وحده، فهو الذي يضع الثّوابَ والأجرَ على ما يريد ويشاء، من أجل التّرغيب بالعمل، كما فَضَّلَ الرّسولُ ﷺ بعضَ الأعمالِ على بعضٍ في الأحكام الشّرعيّة، مثل سؤالهم له عن أفضل الأعمال قال الصلاة على وقتها، وبرّ الوالدين، والجهاد في سبيل الله. مع أنّ كلَّ الأحكام الشّرعيّة التي شرعها الله ورسوله هي خير للعباد. فالتّفضيلُ إنما جاء للتّرغيب في الأعمال وفي الأجر والثواب الحاصل منها. وكذلك التلاوة فهي - بوصفها - حُكْمٌ من الأحكام الشّرعيّة العمليّة، فلقد وضع الرّسول ﷺ هذا التّفضيل بين السُّور والآيات في تلاوتها من حيثُ الأجرُ والثّوابُ فقط، لا من حيثُ التّفضيلُ بينها نفسها. وهذا أيضًا يرجع بالخير لمصلحة المكلّف. والله أعلم بالصواب.

---

(١) الإتقان في علوم القرآن: ٢/١٩٩.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣.

نتائج البحث:

١- الخيريّةُ في النُّصوصِ القرآنيةِ تعني التَّفاضلَ والتَّفاوتَ الحاصل بين نصوص القرآن الكريم.

٢- كانت الخيريّةُ في القرن الأوّل للهجرة تُفْهَمُ على أنّها بالنّسبة للمكلّفين من حيثُ مصلحتُهُمْ في كثرة الثّواب أو التّخفيف عنهم في بعض الأحكام.

٣- ظهر بعد القرن الثّاني للهجرة من العلماء من أيّدَ وقوعَ الخيريّة على النّظم والتّلاوة، ومنهم أبو حامد الغزاليّ وابن تيمية.

٤- انقسم العلماء في موضوع الخيريّة إلى قسمين فمنهم من قال بجواز وقوعها في النّظم والتّراكيب، ومنهم من قال بوقوعها في الأحكام، ولكلٍّ أدلته التي استند إليها

٥- الأسلوبُ المنطقيُّ فيه قابلية الكذب والمغالطة، ويوصل إلى نتائج مختلفة، وأحياناً متناقضة.

٦- يرى البحثُ أنّ الخيريّةَ لا تقع على الايات نفسها، وإنّما على الأحكام التي جاءت بها. فهي خيريّةٌ في الأجر والثّواب، وليس في النّظم.

٧- قد تكون الخيريّةُ خيريّةَ تخفيفٍ، وقد تكونُ خيريّةَ ثوابٍ.

وآخر دعوانا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، والصّلاة والسّلام على سيّدِ المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

ثبت المصادر والمراجع

١- الإتقان في علوم القرآن. السُّيوطيّ، جلال الدِّين عبدالرحمن بن أبي بكر، ت ٩١١هـ، مطبعة البابي الحلبي بمصر، ط ٤، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٢- الإحكام في أُصول الأحكام. الآمدي، سيف الدِّين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، ت ٦٣١هـ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

٣- إرشاد الفحول في تحقيق الحقّ من علمِ الأصولِ. الشَّوكاني، محمد بن علي بن محمد، ت ١٢٥٠ هـ.

٤- أساس البلاغة. الزَّمخشريّ، جارالله محمود بن عمر، ت ٥٣٨هـ، دار المعرفة للطباعة والنَّشر، بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م.

٥- إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم (المنسوب غلطًا إلى الحسين بن محمد الدامغاني)، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٩٧٧م

٦- أنوار التَّنزيل وأسرار التَّأويل. البيضاوي، ناصر الدِّين أبو الخير عبدالله بن عمر بن محمد، ت ٦٨٥هـ، دار الفكر للطِّباعة والنشر والتوزيع.

٧- البرهان في علوم القرآن. الزَّركشيّ، بدر الدِّين محمد بن عبدالله، ت ٧٩٤هـ، تحقيق محمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت

٨- بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرَّبَّاني. البنَّا، أحمد عبد الرحمن السَّاعاتي، القاهرة، ط١، ١٣٧٣هـ.

٩- تأويل مختلف الحديث: ابن قتيبة الدِّينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم، ت ٢٧٦هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٠- تفسير القرآن الحكيم: رضا، السَّيِّد محمد رشيد، ت ١٣٥٤هـ، مطبعة المنار بمصر، ط١، ١٣٤٦هـ.

١١- تفسير القرآن العظيم، المسمَّى: أولى ما قيل في آيات التَّنزيل: الخطيب، رشيد الخطيب الموصلي، مطابع مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

١٢- تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، عماد الدّين أبو الفداء الدمشقي، ت ٧٧٤هـ، دار المعرفة للطّباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٦٩م.

١٣- التفسير الكبير. فخرالدين الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر بن حسين، ت ٦٠٦هـ، المطبعة البهية المصرية بميدان الأزهر بمصر، ط٢.

١٤- التفسير والمفسّرون. الذّهبيّ، محمد حسين، دار الكتب الحديثة، ط ٢، ١٩٧٦م.

١٥- تقريب النّشر في القراءات العشر. ابن الجزريّ، محمد بن محمد بن علي بن يوسف، ت٨٣٣هـ، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

١٦- جامع البيان في تفسير القرآن. الطّبري، أبو جعفر محمد بن جرير، ت٣١٠هـ، دار المعرفة، بيروت، ط ٣، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

١٧- الجامع الصّغير في أحاديث البشير النّذير. السّيوطيّ، جلال الدّين عبدالرحمن بن أبي بكر، ت ٩١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٨- الجامع لأحكام القرآن. القرطبيّ، أبو عبدالله محمد بن أحمد، ت ٦٧١هـ، دار الكتاب العربيّ للطّباعة والنّشر، القاهرة، ط ٣، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

١٩- جواب أهل العلم والإيمان. ابن تيمية، تقيّ الدّين أحمد بن عبدالحليم، ت ٧٢٨هـ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٢، ١٩٧٤م.

٢٠- جواهر القرآن. الغزاليّ، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد، ت ٥٠٥هـ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٣، ١٩٧٨م.

٢١- سبل السّلام شرح بلوغ المرام منْ أدلّة الأحكام. الصنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلاني، ت ١١٨٢هـ، راجعه وعلّق عليه المرحوم الشّيخ محمد عبد العزيز الخولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٤، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.

٢٢- السّبعة في القراءات: ابن مجاهد، أبو بكر بن موسى بن العباس التميمي البغدادي، ت٣٢٤ هـ، تحقيق: الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٢م.

٢٣- صحيح مسلم بشرح النّووي: محيي الدّين أبو زكريا يحيى بن شرف، ت ٦٧٦هـ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط ٢، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

٢٤- فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ: ابن حجر، ت ٨٥٢هـ، راجعه طه عبدالرؤوف

سعد، ومصطفى محمد الهواري، والسيد محمد عبد المعطي، القاهرة، شركة الطباعة الفنيّة المتّحدة، ١٣٩٨هـ.

٢٥- فتح القدير: الشّوكانيّ، محمد بن علي بن محمد، ت ١٢٥٠هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، شوال ١٣٤٩هـ.

٢٦- فضائل القرآن: ابن كثير، عماد الدّين أبو الفداء الدّمشقيّ، ت ٧٧٤هـ، دار الأندلس للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط٤، ١٩٧٩م.

٢٧- الكَشّاف: الزّمخشريّ، أبو القاسم، جار الله محمود بن عمر، ت ٥٣٨هـ، دار الفكر للطّباعة والنّشر، بيروت، ط ١، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

٢٨- مختصر في شواذّ القراءات من كتاب البديع: ابن خالويه، أبو عبدالله الحسين بن أحمد ابن حمدان، ت ٣٧٠هـ، عني بنشره: برجشتراسر، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٣٤م.

٢٩- معاني القرآن: الفَرّاء، أبو زكريا يحيى بن زياد، ت ٢٠٧هـ، عالم الكتب، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٣٠- المفردات في غريب القرآن: الرّاغب الأصفهانيّ، الحسين بن محمد، ت نحو ٤٢٥هـ، تحقيق: محمد سعيد الكيلاني، دار المعرفة للطّباعة والنشر، بيروت.

٣١- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار: الشّوكاني، محمد بن علي ابن محمد، ١٢٥٠هـ، مطبعة البابي الحلبي بمصر.

مُوَازَنَـةٌ

بينَ كِتَابِ «النَّاسِخِ والمَنْسُوخِ فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ»

لأبي بكر بن العربيّ

وكتابِ «الإيضاح لناسخِ القرآنِ ومنسوخِهِ»

لمكيّ بن أبي طالبِ القيسيّ

أ. د. أحمد حسن فرحات(*)

ملخّصُ البحثِ:

يصمُدُ البحثُ إلى الموازنة بينَ كتابينَ جليلينِ في بابهما، غزيرين في مادتهما، دقيقين في معالجتهما، شائقين في عرضهما وأسلوبهما، هما كتابُ (الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم) لأبي بكر بن العربي، المتوفى سنة ٥٤٣هـ، وكتاب (الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه) لمكيّ بن أبي طالب القيسي المتوفى سنة ٤٣٧هـ.

ويتحدثُ البحثُ عن منهجيّة الكتابين، ويوازن بينَ مقدّماتِ أُصولِ النّسخ فيهما، وكيفيّة ترتيبها، كما يوازنُ بين قواعدِ النّسخ وضوابطِهِ في هذين السِّفرين القيّمين.

ويخلصُ الى أنّ أبا بكر بن العربيّ قد أفادَ من كتابِ مكيّ، واتّكأ عليه، من غير أن يصرّح بالإشارة إليه، أو إلى مؤلّفه، وإنّما كانَ يكتفي بقوله: «وقال بعض من تكلّم في هذا الموضوع، أو قال بعضهم»، وأنّ ابنَ العربيّ تَرَسَّمَ خُطى مكيّ في الفروقِ الدّقيقةِ التي ذكرها بينَ النّسخِ والتّخصيصِ والاستثناءِ، ولكنّهُ خَالَفَهُ في طريقةِ عَرْضِهِ، وتابَعَهُ في ذكرِ مقدّماتٍ في أصولِ النّسخِ، وفي مسائلَ أُخَرَ، نَبَّهَ البحثُ عليها، وفَصّل القول فيها.

ويخلص أيضًا إلى أنّ شخصيةَ الرّجلين العلميّةَ قد تجلّت في أثريهما النفيسين، فضلاً عَمّا فيهما من لفتاتٍ عميقةٍ بارعةٍ، ونكاتٍ شريفةٍ ماتعةٍ.

(*) أستاذ التفسير في جامعة الإمارات، العين

البحث:

بينَ مكيٍّ وابنِ العربيِّ:

لقد عاش ابنُ العربيِّ الإشبيليِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - خمسًا وسبعين سنةً ما بين عامي ٤٦٨ - ٥٤٣ هجري، وعاش مكيّ بن أبي طالب القيسي القيرواني - رَحِمَهُ اللَّهُ - ثلاثاً وثمانين سنةً ما بين عامي ٣٥٥ - ٤٣٧ هجري، وكلٌّ من العلمين قد رحل الى المشرقِ مدةَ عشرِ سنواتٍ أو تزيدُ، وأخذَ عن علمائه، والتقى أعلامه، كما أنَّ كلاًّ منهما كان مكثرًا في التأليفِ حيث قاربت مؤلفات ابن العربي تسعينَ كتابًا، على حين زادت مؤلفاتُ مكيٍّ على تسعين كتاباً، وربما أربت على المئة. وكل منهما كان عالمًا موسوعيًا مشاركًا في عددٍ من العلوم، وقد غلب على ابن العربي الاشتغالُ بعلومِ الفقهِ والأحكامِ والحديثِ، كما غلب على مكيٍّ الاشتغالُ بعلومِ القرآنِ من تفسيرٍ وقراءاتٍ وإعرابٍ وأحكامٍ، ومن ثمَّ فقد كانت علوم الفقه والتفسير وأحكام القرآن واللغة والنحو مشتركةً بين هذين العلمينِ الكبيرينِ، مع العلم أنَّ كلاًّ منهما كانَ مالكيَّ المذهبِ، وانتهى به المقام في الأندلس، وترك خلفه مكتبةً حافلة بشتى أنواعِ العلومِ والمعارفِ، كما ترك عددًا كبيرًا من التلاميذ الذين ساروا على خطى أستاذهم يرفدون مسيرة المعرفة الإسلاميَّة التي لم تتوقف خلال القرون.

ولقد سبق لي أن قمتُ بدراسة لمكيّ بن أبي طالب القيسيِّ وتفسيره، تحدثت فيها عن حياته وآثاره، وعن منهجه في التفسير وعلوم القرآن، كما حَقَّقْتُ عددًا من كتبه، وقد لاحظتُ تأثر العلماء الأندلسيين الذين جاؤوا بعده بآثاره وبكتبه، كابن عطيَّة والقرطبيِّ وأبي حيَّان، وما أذكر أنني وجدت ذكرًا لمكيٍّ في كتاب ﴿أحكام القرآن﴾ لابن العربي، ولم تُتحْ لي الفرصةُ للاطلاع على كتبه الأخرى التي كانت ما تزال مخطوطة، ككتاب (قانون التأويل) وكتاب (الناسخ المنسوخ).

ولما كان لمكيّ وابن العربي قدم صدق راسخة في تفسير القرآن العظيم فَكَّرْتُ بالموازنة بينهما في التفسير إلا أنني وجدتُ أنَّ تفسيرَ ابنِ العربيِّ (أنوار الفجر) لم تكتب له النجاة من عاديات الزمن، على حين وصل إلينا تفسير مكيّ (الهداية إلى بلوغ النهاية) مخطوطًا، كذلك لم تصل إلينا كتب مكي في «أحكام القرآن» وهي (اختصار أحكام القرآن) و(المأثور

عن مالك في أحكام القرآن) على حين وصل إلينا كتاب ابن العربي (أحكام القرآن)، وعلى الرغم من أنَّ مكيًا عرض في تفسيره لأحكام القرآن إلا أن عرضه لها جاء مختصراً جداً، ومن ثم فالموازنة هنا لا تعود بالفائدة المَرْجُوَّة.

ثم نظرت فيما تبقى من كتب مكيّ وكتب ابن العربيّ، فوجدت موضوع الناسخ والمنسوخ من الموضوعات التي ألف فيها كلٌ من العلمين، وقد سبق لي تحقيق كتاب (الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه) ودراسته لمكي، كما وقع بين يدي كتاب (الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم) لابن العربي بتحقيق الأستاذ الدكتور عبدالكبير العلوي المدغري ودراسته، فَشَجَّعَني ذلك على الإقدام على هذه الموازنة بين الكتابين، وبخاصة أني وجدت الأستاذ الدكتور عبدالكبير لم يشر إلى أنْ كتاب (الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه) قد حقق وطبع، علمًا بأنَّ الطَّبْعَةَ الأُولى كانت عام ١٩٧٦م، وصدرت عن كُلِّيَّةِ الشَّريعة بالرِّياض، والطبعة الثانية كانت عام ١٩٨٦م، وقد صدرت عن دار المنارة بجدة، كما أنه لم يَتَعَرَّضْ لضمونِ الكتابِ في دراسته باستثناء ذكره في قائمة المؤلفات في النَّاسخ والمنسوخ.

كما لاحظتُ كذلك عدَم ورودِ اسم مكيٍّ ضمن الأعلام الوارد ذكرهم في كتاب (النَّاسخ والمنسوخ) لابن العربيّ. كلُّ هذا في الواقع أغراني بالإقدام على الموازنة بين الكتابين.

مَنْهَجِيَّةُ الكِتَابَيْنِ:

أشار مكي في مقدمة كتابه (الإيضاح) إلى منهجه في هذا الكتاب بقوله: «ولما ظهر لي ما في هذا العلم من الفائدة والمنفعة، وما بطالب العلم والقرآن والحديث إليه من الحاجة تَتَبَّعْتُ أكثرَ كتب المتقدّمين في علم النَّاسخ والمنسوخ مما لي فيه رواية أو إجازة، فَجَمَعْتُ في هذا الكتاب ما تَفَرَّقَ في كتبهم، ولم يحتو عليه كتاب واحد منهم، وما تباين فيه قولهم واختلفت فيه رواياتهم، ثم تتبعت كتب أهل الأصول في الفقه، فجمعت فيه منها مقدمات في النَّاسخ والمنسوخ قد أغفلها أو أكثرها كلُّ من ألف في الناسخ والمنسوخ، فهي أصول لا يستغنى عنها، ووجدت في كتب النَّاسخ والمنسوخ أشياء دخل فيها وهم، ونقلت على حالها، وأشياء لا يلزم ذكرها في الناسخ والمنسوخ، وأشياء لا يجوز فيها النسخ، فذكرت جميع ذلك من قولهم، وبَيَّنْتُ الصَّوابَ من ذلك حسب مقدرتي وما بلغني من العلم»[1].

---

(١) الإيضاح، ٤٦.

وبمثل هذا البيان الموجز أحكم مكي خطة كتابه التي تميزت بعدة أمور:

- جمعه ما تَفَرَّقَ في الكتب، واختلفت فيه الرِّوايةُ، وتباينت فيه الأقوالُ.

- تَتَبُّعُهُ كتبَ أهلِ الأصولِ في الفقه وجمعه مقدمات في أصول النسخ أغفلها أو أغفل أكثرها كلُّ من أَلَّفَ في النَّاسخ والمنسوخ.

- تنبيهه على ما وجده في كتب النَّاسخ والمنسوخ من أوهام أو أخطاء، وتبيينه وَجْهَ الصَّواب فيها. ويتبين من ذلك أنْ منهجيَّةَ مكيٍّ تقوم على استقراء المادة العلمية التي سبقته، وأنَّ هذه المادة لا يمكنُ عرضُها قبلَ عرضِ أصولها، ومن ثم كان لابدَّ من مقدّمات في أصول النَّسخ تجمع من كتب أصول الفقه ليقوم الفرع على الأصل، ولتترتب النتيجةُ على السَّبب. وهو ما فات من تَقَدَّمَهُ للتأليف في النَّاسخ والمنسوخ. ثم لا بدَّ من النَّظرِ والنَّقْدِ في ما وصل من أقوال العلماء في ذلك والتنبيه على الوهم والخطأ وبيان الحقّ والصَّواب.

وبعد هذه المقدمات يستعرضُ مكيٌّ الآياتِ القرآنيَّةَ التي قيلَ فيها بالنسخِ واحدةً واحدةً حسبَ ترتيبِ ورودها في سورِ القرآنِ، بادئًا بسورة البقرة فما بعدها إلى آخر القرآن.

أمَّا كتاب ابن العربي فقد سار عمومًا على خطى منهج مكيٍّ من حيث ذكره مقدمات في النسخ قبل حديثه عن الآيات وما قيل فيها من ناسخ أو منسوخ، إلا أنه في عرضه للسُّوَرِ والآيات بعد ذلك يذكر في مطلع كلِّ سورة عدد الآيات التي قيل إنها منسوخة، ثم يقسمها إلى منسوخ ومخصوص، فيعرض للمنسوخ أوَّلاً ثم للمخصوص، وقد أشار إلى هذا المنهج في آخر مقدماته، فقال: «وإذ بلغ القول إلى هذا المنتهى فَلْنَشْرَعْ بعد بعونِ اللهِ في بيان أعداد الآيِ المنسوخة والمخصوصة على ترتيب السُّور، كما وعدنا إن شاء الله تعالى، مع ما يتبعها من عوارضَ ولواحقَ بحولِ اللهِ تعالى»[1].

موازنةٌ بينَ مقدّماتِ أصولِ النَّسخِ في الكتابينِ:

من المؤسف أنَّ مقدمات النسخ في كتاب ابن العربيِّ لم تبدأ في الكتاب المحقق من

(١) الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٨.

أوّلها، وذلك لتعذرِ قراءة الصّفحتين الأوليين من الكتاب لما وقع فيهما من طمس وخرم في نسخة الخزانة العامّة، ولم تسعف نسخة القرويين في تلافي هذا النقص نظرًا للبتر الذي أتى على أوّلها، كما صرح بذلك في هامش الصّفحة الاولى محقق الكتاب الأستاذ الدكتور عبد الكبير العلوي، ومن ثم ستكون الموازنة بين المقدمات بدءًا من الصّفحة الأولى المطبوعة والتي جاء في مستهلها «المنزلة الثالثة، وإذا انتهيت إلى هذا المقام فللنسخ شرائط أمهاتها ست».

وهكذا يتبيّن أنّ ابن العربيّ قد رَتّبَ مقدماته في أصول النّسخ على ثمانية منازل، وقد أشار إلى ذلك في نهاية المنزلة الثامنة فقال: «فهذه منازل النسخ الثمانية التي يتنزل المرء فيها» ثم يقول «وتعرض بعد هذا مغالطات نبهنا عليها في كتب الأصول، أمهاتها خمسٌ»[1]، ثم يعرض هذه المغالطات الخمس.

أمّا مكيٌّ فقد رَتّبَ مقدماته في ثلاثةَ عَشَرَ بابًا جعل الأوّل منها لمعنى النّسْخِ في كلامِ العرب، والثّاني لمعنى النّسْخِ وكيفيته ومن أين جاز ذلك، والثّالث للنّصّ على جواز النسخ للقران، والرّابع لما يجوز أن ينسخ وما لا يجوز، والخامس لأقسام المنسوخ، والسّادس لأقسام الناسخ، والسّابع لما يجوز أن يكون ناسخًا أو منسوخًا، والثّامن لأقسام معنى نسخ السنة بالسنة، والتّاسع للفرق بين النسخ والتخصيص والاستثناء، والعاشر لبيان التخصيص وتمثيله، والحادي عشر لأقسام ما يخصص القرآن، والثّاني عشر لشروط الناسخ والمنسوخ، والثالث عشر لجامع القول في مقدمات النّاسخ والمنسوخ.

ومن خلال النظرة الموازنة بين ما أوردَهُ ابنُ العربيِّ في مقدمته المتضمنة للمنازل الثمانية وما أورده مكي في مقدماته التي جعلها في ثَلاثَةَ عَشَرَ بابًا نخرج بالنتائج الآتية

١- إنّ معظم ما ذكره ابنُ العربيِّ من شرائطِ النسخِ في المنزلة الثالثة يَتّفِقُ في جملته مع ما ذكره مكي في باب «شروط النّاسخ والمنسوخ» وباب «جامع القول في مقدمات النّاسخ والمنسوخ» بل إننا لا نبعد إذا قلنا: إنّ كتاب مكيٍّ كان بين يدي ابن العربي حينما كان يكتب كتابه عن النّاسخ والمنسوخ في القرآن، وذلك على الرغم من أنّ اسم مكي لم يرد صريحًا في كتاب ابن العربيِّ، وسيتبين ذلك فيما سنورده من أمثلة في هذا البحث.

---

(١) النّاسخ والمنسوخ لابن العربيّ ٥

٢- هناك بعض القضايا لم تكن موضع اتّفاق بين الكتابين، وكانت لكلٍّ منهما وجهةُ نظرٍ خاصّة، ولعلّه من المستحسن أن نُلِمّ بها هنا:

- ذكر ابنُ العربي أنّ أوّل شرائط النسخ أن يكون شرعيًا غير عقليّ، فإنّ الموت لا ينسخ التّكليف مثلاً[١] أمّا مكي فإنه يقول: «وإنما حقّ النّاسخ والمنسوخ أن تكون آية نسخت آية»[٢].

وهكذا نرى أنّ ما ذكره ابنُ العربيّ يتناولُ النّسْخَ الشّرْعيّ عمومًا سواء أكان في القرآن أم في السنة أم غيرهما من الأدلّةِ الشّرعيّةِ، بينما ينْصَبُّ كلام مكيّ على النسخِ في القرآنِ بخاصة، وقد أشار مكيٌّ إلى هذه الحقيقة مرارًا في كتابه، وأنه يقصد النسخ في القرآن دون غيره كأن يقول: «فأمّا نسخُ القرآنِ بالقرآنِ فجوازُهُ إجماعٌ من أهل السُّنّةِ وإلى شرحه قصدنا، وإيّاه ذكرنا فيما مضى، وإيّاه نذكر فيما بعد»[٣].

وتفريعًا على هذا الاختلاف فقد علّقَ مكيٌّ على من قال إنّ قوله تعالى ﴿ بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ ﴾ إلى قوله ﴿ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ ﴾[٤] ناسخة للعهود البعيدة الأجل التي كانت للمشركينَ علّقَ عليها بقوله قال أبو محمّد «وكان حقُّ هذا ألا يدخلَ في النّاسخ والمنسوخ؛ لأنه لم ينسخ قرآنًا متلوًا، إنما نسخ أمرًا رآه النبي - ﷺ - وأشياءَ كانوا عليها مما لا يرضاه الله. والقرآنُ كُلُّهُ ناسخٌ لما كانوا عليه، إلاّ ما أقَرّهُمْ النّبِيُّ عليه، لكنا ذكرناه وأشباهه اتباعًا لمن تقدمنا، إذ أكثرهم ذكره ونَبّهْنَا على ما ذكرنا لتعرف حقيقة النسخ الذي قصدنا إلى بيانه»[٥] وهو يريد بذلك نسخ القرآن بالقرآن.

غير أنّ أبا بكر بن العربي قد أخذ على مكي قوله هذا حين قال. قال القاضي رحمه الله.

(١) النّاسخ والمنسوخ:١

(٢) الإيضاح: ١٠٧

(٣) الإيضاح: ٧٧

(٤) التوبة: ١-٢

(٥) الإيضاح: ٢٠٨

وقد قال بعض من تكلّم في هذا المعنى بأنّ حقّ هذا ألا يَدْخُلَ في النّاسخ والمنسوخ، لأنّهُ لم يَنْسَخْ قرآنًا متلوًّا، وإنما نسخ أمرًا رآه النّبيُّ ﷺ، يقول ابن العربي: «وهذا ساقط فإنّ القرآنَ يَنْسَخُ السُّنّةَ، وما رآه النّبيُّ عليه السّلام هو السُّنّةُ، فإنه لا يعقد، ولا يعهد، ولا يأمر، ولا ينهى، ولا يفتي، ولا يقضي، إلا بوحي من الله سبحانه»[1].

ولا شك في أنّ هذا الموقف من ابن العربي أقرب الى عدم الدقة، وذلك من عدة وجوه

١- إنّ مكيًا لا ينكر نسخ القرآن للسنة، وقد تحدّث عنه في مقدماته تحت عنوان «باب ما يجوز أن يكون ناسخًا أو منسوخًا» وفي ذلك يقول «فأمّا جوازُ نسخ السُّنّةِ بالقرآن ففيه اختلافٌ:

فمن منعه قال السُّنّةُ تبين القرآن لقوله تعالى ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾، ولا يحسن أن يكون المُبيِّن ناسخًا للمُبيِّن، لأنه يُوجِبُ عدمَ البيانِ، ثمّ يقولُ مكيٌّ وعلى جوازه عامّةُ الفقها، ويقولون المبين من السنة للقران لا ينسخ بالقرآن، لأنه بيان للقرآن، وإنما ينسخ القران من السنة ما كان أمرًا أو نهيًا وما كان غيرَ مُفسِّر للنّصّ فإنما هو حكم على حياله، وهذا مذهب مالك وجماعة من أهل المدينة وأكثر أهل العلم[2]، ثم يذكر مثالاً لذلك نسخ القران بقوله تعالى. ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾[3] لما عاهدَ النّبيُّ عليه المشركين في صلح الحديبية بردّ كل من جاءه مسلمًا.

٢- إنّ ما ذكره ابنُ العربيّ من أنّ النبيّ ﷺ لا يعقد ولا يعهد ولا يأمر ولا ينهى ولا يفتي ولا يقضي إلا بوحي من الله سبحانه وتعالى ليس على إطلاقه، ولو كان كذلك لما قال النبي ﷺ «إِنَّكُمْ لَتَخْتَصِمونَ إليَّ وَقَدْ يَكُونُ أَحَدُكُمْ أَلْحَنَ بِحُجَّتِه مِنَ الآخرِ فَأَقْضِيَ لَـهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنهُ»[4] ولما كان لآيات العتاب للنبي ﷺ معنى، وذلك كقوله تعالى

(١) النّاسخ والمنسوخ: ٢٤٥-٢٤٦

(٢) الإيضاح ٧٧-٧٨

(٣) الممتحنة ١٠

(٤) فتح الباري. ١٧٢/١٣، وصحيح مسلم ١٣٣٧/٣ - الأقضية -.

﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾(١) وقوله ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾(٢) وقوله ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ۝٢ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ﴾(٣) وقوله: ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِىِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ ﴾(٤).

- إنَّ ما جاء في عبارة مكي السَّابقة قوله «إنما نسخ أمرًا رآه النبيُّ عليه السلام وأشياءَ كانوا عليها مما لا يرضاه الله» لم يذكرها ابن العربي كاملة وأسقط منها «وأشياء كانوا عليها».

- إنَّ ملاحظة ابن العربي غير واردة على مكي، لأنَّ قصده من كتابه بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن فقط، واسم الكتاب يدلُّ على ذلك «الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه» وكذلك عنوان كتاب ابن العربي «الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم» ومن ثم فما أورده مكي كان على شرطه، وما أورده ابن العربي تجاوز فيه شرطه.

٣- في المنزلة السَّابعة تحدَّثَ ابنُ العربيّ عن نَسْخِ الكتابِ بالكتابِ، ونسخِ السُّنَّةِ بالسُّنَّةِ، ونسخ الكتاب للسنة، ونسخ السنة للكتاب، ثم قال: والكلُّ من عند الله ينسخ بعضه بعضًا ثم قال ابن العربي: وقيل عن قوم: إنه لا يَنْسَخُ الكتابَ إلا الكتابُ، ولا تنسخ السنة إلا السنة، إذ لا يُنْسَخُ الشيءُ إلا بمثله، وأجلُّ من حُكِيَ عنه ذلك الشَّافعيُّ في صحيح أقواله، وغاية متعلَّقهم شيئان: أحَدُهُمَا أنَّ الرَّسولَ ﷺ كان له أن يجتهد، واجتهاده واجب الاتباع، فلا يجوز أن يبين الرسول باجتهاده ما يخالف الكتاب.

وأمَّا الثاني في متعلقهم فقوله: إنَّ الكتاب لا ينسخ السنة، فإنَّ فيه تقريرَ الرَّسولِ ﷺ على الخطأ ما بين العمل بالسنة ثم ورود الكتاب بعدها.

ثم يقول ابن العربي تعقيبًا على ذلك: وهذا ضعيف جدًا، إنَّما الكلُّ من عند الله، وقد

(١) التوبة ٤٣

(٢) الأنفال ٦٧

(٣) عبس ١-٣

(٤) التوبة: ١١٣

استوت في العلم، فالعمل بها واجب، وإن اختلفوا في خبر الواحد، كأن يأتي خبر الواحد بخلافه، فإنَّ الإجماعَ قد انعقد على أنَّ القرآنَ لا يُنْسَخُ به[1]

أمَّا مكيٌّ فقد تحدَّث عن هذا الموضوع في باب ما يجوز أن يكون ناسخًا أو منسوخًا، فقال عن نسخ القرآن بالقرآن: فجوازه إجماع من أهل السنة، وإلى شرحه قصدنا، وإياه ذكرنا فيما مضى، وإياه نذكر فيما بعد.

فأمَّا جوازُ نسخ السُّنَّةِ بالقرآن ففيه اختلاف، وقد تقدَّمَ الحديثُ عنه في الفقرة السَّابقة، وأمَّا نسخُ القرآنِ بالسنة المتواترة ففي جوازه اختلاف بين العلماء، واحتج من أجاز ذلك بقوله ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴾[2] وبقوله ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾[3] فعمَّ ولم يخصّ، فوجب علينا قبول قوله.

ثم يقول مكي ومنع من ذلك جماعة، وقالوا معنى «اتاكم الرسول فخذوه» أعطاكم مما ينزل عليه من كتاب الله فخذوه واقبلوه وصدقوا به، ومعنى قوله «وما ينطق عن الهوى» أي ما يأتيكم به محمد من القرآن من عند الله هو لم ينطق به محمد من عند نفسه وبهواه، دليله قوله بعد ذلك: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾[4][5].

وقالوا: السنة تبين القرآن ولا يكون المبين للشيء ناسخًا له، وقالوا القرآن معجز والسنة غير معجزة، ولا ينْسَخُ غيرُ معجزٍ معجزًا، واستدلُّوا على منعه بقوله في النسخ ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[6] والسُّنَّةُ محدثةٌ، وليس المحدث كمثل الذي هو غير محدث، واحتجوا في منع ذلك بقول الله عز وجل ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ﴾[7] وبقوله

---

(١) الناسخ والمنسوخ: ٣-٤

(٢) النجم: ٣

(٣) الحشر: ٧

(٤) النجم ٤

(٥) الإيضاح: ٧٧ – ٧٨ – ٧٩ – ٨٠

(٦) البقرة: ١٠٦

(٧) النحل: ١٠١

لنبيه: ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ ﴾[1]، فهذا يدلُّ على أنه لا يجوز نسخ شيء من القرآن إلا بقرآن مثله. ثم يقول مكي. وهذا الباب يحتاج إلى بسط علل واستجلاب أدلة على القولين جميعًا يطول ذكر ذلك، سنذكره في غير هذا الكتاب إن شاء الله تعالى[2].

ثم تحدَّثَ مكيٌّ عن نسخ السنة بالسنة وأنه لم يختلف في جوازه. كما تحدَّثَ عن نسخ القرآن بالإجماع، فقال: وعلى منعه أكثر العلماء، وأجازه بعضهم، ومثله نسخ القرآن بالقياس، ثم تحدَّثَ عن نسخ الإجماع بالإجماع بعده، ونسخ القياس بالقياس، وأنه اختلف في جواز ذلك ومنعه.

ثم ختم ذلك بقوله «والمشهورُ عن مالكٍ وأصحابِهِ منْعُ نسخِ القرآنِ بالإجماعِ، ومنعُ نسخِ الإجماعِ بالإجماعِ والقياسِ بالقياس....»[3].

ويُلاحظُ مما ذكره مكيٌّ من الأدلَّة على عدم جواز نسخ السنة للقرآن أنَّهُ ربما يميلُ إلى ذلك على الرُّغم من أنه لم يُصَرِّحْ بهذا، ووعد بالتفصيل في غير هذا الكتاب، إلا أنه في أثناء استعراضه لوقائع النسخ التي يدور نسخها بين أن يكون بالقرآن أو بالسنة يرجح كونها منسوخة بالقرآن، ويرى أنَّ ذلك أولى، وإذا صَحَّ استنباطُنَا هذا كان رأي مكي في نسخ السنة للقرآن مغايرًا لما ذهب إليه ابنُ العربيّ.

والمثال الذي يذكره القائلون بنسخ السنة للقرآن هو الحديثُ النبويُّ «لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»[4] وهو الذي نسخ عندهم الوصية للوالدين الواجبة بقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾[5]

---

(١) يونس ١٥

(٢) الإيضاح: ٨٠

(٣) الإيضاح: ٨٠ – ٨١

(٤) الحديث في ابن ماجه ٢/٩٠٥ والترمذي برقم: ٢١٢٢ – وصايا – والنسائي: ٦/٢٤٧. وهو حديث حسن

(٥) البقرة: ١٨٠

وقد قال أبو بكر بن العربي في هذا المثال: وقد ظَنَّ قوم أنَّ السُّنَّةَ نسخت القرآن في الوصية للوالدين والأقربين، ثم يقول: «ما نسختها إلا آية المواريث على ما نُبَيِّنُه»[1].

والعجيب أنَّ أبا بكر بن العربي ذهب في بيانه الذي وعد به إلى أنَّ آية الوصية لم تنسخ بآية المواريث، وإنما نسخت بالإجماع، وفي ذلك يقول: «... اتفق الكلُّ على أنها منسوخةٌ، واختلفوا في ناسخها على أربعة أقوال:

الأول: أنَّ ناسِخَها آيةُ المواريثِ.

الثاني: أنَّ ناسخها قوله تعالى ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ ﴾

الثالث: أنه نسخها أن الله أعطى كلَّ ذي حق حقه، فلا وصية لوارث»

الرابع: أنه نسخها بإجماع الأمة على إبطالها، وأنَّ الوصية لا تجوز لأحد ممن سمَّى الله له فرضًا معروفًا أو جعل له النبي ﷺ حقًّا مفروضًا[2].

ثم يشرح ابن العربي وجهة نظره في هذه الآية مناقشًا الأقوال ومرجحًا رَأْيَهُ، فيقول قال القاضي أبو بكر بن العربي رحمه الله. قد بَيَّنَّا في شروط النسخ استحالة الجمع بين الدَّليلين، وشرطنا أيضًا معرفة التَّأخر والتَّقدم، وليس بين آية الوصية وآية المواريث هاتين تعارضٌ، ولا عندنا من معرفة المتقدمة منهما من المتأخرة أصل، ولا سيما والوصية مشروعة لبعض الأقربين.

وأمَّا من قال: إن ناسخها قوله تعالى في سورة النساء: ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ ﴾[3]

فلا يصحُّ لأنه لا مُضَادَّةَ بينهما أصلاً. وقد بَيَّنَّا أنَّ القسمة تكون بين الورثة، فمن حضرها من غيرهم ففيهم تكون القسمة من ذي القربى وغيره. وقد بَيَّنَّاهُ في الأحكام.

وأمَّا من قال: إنه نسخها: «لا وصية لوارث» فنقول بذلك لو كان خبرًا صحيحًا متواترًا

(١) الناسخ والمنسوخ: ٥

(٢) الناسخ والمنسوخ: ١٧ – ١٨

(٣) النساء: ٨

حتى يماثل الناسخ والمنسوخ في العلم والعمل كما شرطناه، بيد أنه ليس ... أصلاً.

وأمَّا من قال: نسخها إجماع الأمة، فقد اتفق علماؤنا على أنَّ الإجماعَ لا يَنْسَخُ، لأنه ينعقدُ بعدَ موتِ النَّبيِّ ﷺ، وتجديد شرع بعده لا يتصور، وهذا الظاهر على الجملة.

بيد أنَّ فيه تفصيلاً بديعًا وذلك أنَّ الإجماع ينعقد على أثر ونظر. فإن كان الإجماع ينعقد على نظر لم يجز أن ينسخ، وإن انعقد على أثر جاز أن يكون ناسخًا، ويكون الناسخ الخبر الذي ابتنى عليه الإجماع وهذه مسألتنا بعينها، فإن الأمة إنما جمعت رأيها على إسقاط الوصية للوالدين لقول النبي ﷺ لكنه درس، وبقي الإجماع الممهد المقطوع بصحته وأمَّا إنه قد بقي ما يدلُّ عليه في الحديث الصحيح، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم «ألحِقوا الفرائضَ بأهلها فما أبقت القسمةُ فهو لأولى عصبة ذكر»[1]

ثم يقول: تكملة لما نسخت الوصية للوالدين بالمواريث بقيت الوصية فيمن لم يرث من القرابة مندوبًا، فنسخ من الآية حتم الوصية بالمال للقرابة ونسخ جوازها أصلاً لمن يرث، وبقي ندبها فيمن لا يرث، ثم يقول وهذا تحقيق بالغ »[2] ومن خلال ما تقدَّم نرى اضطراب قول أبي بكر بن العربي في النَّاسخ لهذه الآية.

أمَّا مكيٌّ فقد قال في هذه الآية الأَشْهَرُ في هذه الآية أنَّها منسوخةٌ واختلف في النَّاسخ لها ما هو؟ فمن أجاز أن تنسخَ السُّنَّةُ المتواترةُ القرآنَ قال نَسَخَ فرضَ الوصيَّةِ للوالدين ما تواتر نَقْلُهُ من قولِ النَّبيِّ ﷺ «لاَ وَصِيَّةَ لوارث»، وقد حكاه أبو الفرج عن مالك كذلك نسخت آية المواريث فرض الوصية للأقربين.

ومن مَنَعَ نَسخَ القرآنِ بالسُّنَّةِ قال:

نُسِخَت الوصيَّةُ للوالدين بقوله تعالى ﴿ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ﴾[3]

– وكذلك قال مالك في الموطأ – ونسخت الوصية للأقربين بالمواريث.. ».

(١) الناسخ والمنسوخ ١٨ – ١٩ والحديث في صحيح البخاري – فرائض – ١٥ وصحيح مسلم – فرائض – ٣ – ٤، وابن ماجه – فرائض – : ١٠، والمسند ١

(٢) الناسخ والمنسوخ: ١٩

(٣) النساء: ١١

على انه قد يرد على هذا القول ما أشار إليه مكيٌّ من عدم التّعارض بين فرضية السُّدسين مع الوصية إذ يمكن الجمع بينهما: «لم يقل لا شيء لوالديه إلا السدسان فيكون ذلك ناسخًا للوصية، إنما قال لهما السدسان فرضًا، وقال: لهما الوصية، وعلى هذا فلا بدَّ من استعمال قول النَّبيِّ ﷺ «لا وَصيةَ لوارثٍ»...»[1]

ثم يقول مكيٌّ: على أنه قد أجمع المفسرون أنَّ قوله: «الوصية للوالدين» نزل قبل نزول آية المواريث، ففي هذا قوة لنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث..»[2].

ويلاحظ أنَّ مكيًّا لم يُرَجِّحْ أحدَ القولين على الأخر.

وقد قلتُ في تعليقي على ما ذكره مكيٌّ في هذه الآية: الذي يظهر في هذه الآية، والله أعلم: أن الله تعالى كان قد فرض علينا الوصية للوالدين والأقربين دون أن يحدد لنا مقدارها، وترك تقدير ذلك لنا بقوله ﴿ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾، ثمَّ نَسَخ عنا وجوبَ الوصية، وجعل ذلك لنفسه بما فرض من الفرائض والمواريث ﴿ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ وسمَّي ذلك كلَّه ﴿ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ وابتدأه بقوله ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ ﴾ وبناء على هذا فالناسخ لآية الوصية هو «الوصية من الله»، أي: آيات المواريث التي حدَّدتْ نصيبَ كلٍّ من الوالدين والأقربين بالتفصيل، وقد بيَّنَ الرَّسولُ ﷺ ذلك بقوله: «إنَّ اللَّهَ تبارك وتعالى قد أَعْطى لكلِّ ذي حَقٍّ حَقَّهُ، فلا وصيةَ لوارثٍ، فإعطاء كلِّ ذي حق حقه بآيات المواريث هو الناسخ لآية الوصية، وكلام الرسول ﷺ «فلا وصيةَ لوارثٍ» تفسير لما يلزم من قوله «إن اللَّهَ أعطى لكلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ» فالحديث إذًا من باب التفسير والبيان أنَّ آية الوصيةِ نُسِخَتْ بآياتِ المواريثِ، وليس من باب التشريع المبتدأ، ويسعد ذلك أنَّ هذا الحديث هو جزء من كلامٍ طويلٍ قاله الرَّسولُ ﷺ يوم حجة الوداع يذكر فيه المسلمين بمجموعة من الوصايا التي سبق أن عرفوها، وذلك من باب العناية والتأكيد.

كذلك يبين هذا الحديث أنَّ الجمع بين الميراث والوصية والذي قد يستفاد من قوله

(١) الإيضاح ١٤١

(٢) الإيضاح. ١٤٢

تعالى: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾ كما أشار إلى ذلك المؤلف غير مراد، وأن المقصود بالوصية هنا الوصية لغير الوارث. فالحديث إذًا من باب البيان والتفسير في ذلك كله»[1] كما أنَّ هذا الحديث يفيد أنَّ فرض الوصية للوالدين كان قبل نزول آية المواريث، أي. فلا وصية لوارث بعد أن أعطى الله كلَّ ذي حقٍّ حقَّهُ، وبذلك يَتَبَيَّنُ السَّابقُ من اللاحقِ والذي ذكر ابن العربي أنه غير معروف، كذلك يظهر لنا أنَّ هذا الحديث وإن كان غير متواتر لا يصلح لنسخ القرآن المتواتر، فإنه يصلح لبيان أن الناسخ لآية الوصية وإعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ بآيةِ المواريث.

ومن ثمَّ فلا داعي للقول بأنَّ آية الوصية للوالدين منسوخة بالإجماع كما ذهب إلى ذلك ابن العربيّ.

مغالطات، أمهاتها خمس:

بعد أن عرض ابن العربي منازل النسخ الثمانية، وهي مقدمات في أصول النسخ عرض لما أسماه «مغالطات»، وأنه نبَّهَ عليها في كتب الأصول، وأنَّ أمهاتِها خمسٌ:

- الأولى: اختلافُ النَّاسِ في الزِّيادة على النَّصِّ. هل هي نسخ أو لا؟ ورَجَّحَ أنَّها نسخٌ.

- الثَانية: زيادة الشرط في الشيء. هل يكون نسخًا أو لا يكون؟ ورَجَّحَ أنها نسخ.

- الثَّالثة: متى يثبت حكم النسخ: إذا نزل؟ أو إذا بلغ المكلف؟ ورَجَّحَ أنه إذا بلغ المكلف.

- الرَّابعة: ظن قوم أن الإجماع نسخ في نفسه وينسخ به، ولا يتصور ذلك فيه، ولا يصح ذلك عنده.

- الخامسة: ظَنَّ قوم أنَّ النسخ في جميع القرآن جائز وهو باطل، والذي أوقعهم فيه قوله تعالى: ﴿ وَلَئِن شِئۡنَا لَنَذۡهَبَنَّ بِٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ ﴾ وهذه الآية من المشكلات، وقد استوفينا النظر فيها في كتابها[2].

(١) هامش (٤) ص: ١٤٤ من الإيضاح

(٢) الناسخ والمنسوخ: ٦-٨ والآية في الإسراء: ٨٦

جَوازُ نَسْخِ جَميعِ القُرآن:

هذه المغالطة الخامسة التي أشار إليها ابن العربي والتي تجيز نسخ جميع القرآن أو لا تجيزه يحسن بنا أن نقف عندها، لأنها مما اختلف فيها القول بين ابن العربيّ ومكيّ، بل إنه يمكن القول: إنّ ابن العربي فيها إنما يردُّ على كلّ من قال بجواز أن ينسخ الله جميع القرآن، ومن جملة من قال بذلك مكي.

فماذا قال مكي؟ وبماذا يردُّ ابن العربي؟ يقول مكي «اعْلَمْ أنه جائز أن ينسخ اللهُ – جلّ ذكره - جميع القرآن بأن يرفعه من صدور عباده، ويرفعَ حُكْمَهُ بغيرِ عوض، وقد جاءت في ذلك أخبار كثيرة عن النبي ﷺ، دليله قوله تعالى ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ﴾

وقد كان من ذلك بعضه على ما روي من سورة الأحزاب، وإنما يؤخذ ما كان من ذلك من طريق الأخبار، والله أعلم بصحته .....»[(1)].

ثم يقول فأمّا جواز أن ينسخ ذلك كلّه، يقصد ما تضمنه القران بإزالة حفظه من الصدور – ونعوذ بالله من ذلك –فذلك جائز في قدرته يفعل ما يشاء»[(2)].

ويقول ابن العربي في ردّ ذلك قوله تعالى ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ﴾.

إذ كان جائزًا ألاّ يبعث رسولاً، وإذ بعثه فقد كان جائزًا أن يذهب به وبما أرسله به، ولكنه قد أخبر سبحانه أنه لا يفعل ذلك، وأبان أنه مبعوث بالرحمة إلى يوم القيامة، فامتنع ذلك بخلاف المعلوم، فتعلق الإرادة به جائز في ذاته، وامتناعه من جهة الخبر ظاهر بوروده.....» ولا شك في أنّ ما ذهب إليه ابن العربيّ هو القولُ في ذلك.

موازنة بينَ قواعدِ النَّسْخِ وضَوابِطِهِ في الكتابين:

يلاحظ أنّ بعض القواعد والضوابط جاءت في الكتابين في أثناء استعراض وقائع

(١) الإيضاح: ٦٥

(٢) الإيضاح: ٦٦

النسخ، ولم ترد ضمن أصول النسخ التي عقدت في مقدمات الكتابين، ومن ثم كان عقد نوع من المقابلة والموازنة بين قواعد النسخ وضوابطه المستنبطة من الأصول والتطبيقات في الكتابين مفيدًا في جمع أطراف الموضوع ومعينًا على تبين أوجه الاتفاق والاختلاف.

لقد عمد الأستاذ الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري إلى تَتَبُّعِ ما جاءَ من هذه القواعدِ في كتاب ابن العربيّ، وجمعها مُنَسَّقَةً مُرَتَّبَةً في ثلاثين قاعدةً للتيسير على الباحثين والمهتمّين بموضوع النَّسخ - فجزاه الله خيرًا - وسنستعرض هذه القواعد على الترتيب الذي أورده الدكتور عبد الكبير، ولكننا ربما اضطررنا إلى التَّقديم والتَّأخير في بعضها، لأننا سنجعلها ضمن مجموعات، إذ بعض هذه القواعد جاء مكررًا، وبعضها الاخر جاء بعيدًا عن مثيله، ومن ثم رأينا من الأنسب جمع المثيل إلى مثيله حتى لا يكون هناك تكرار

- المجموعة الأولى:

القاعدة الأولى: «كلُّ قول وعمل كان بعد النبيِّ ﷺ، فإنه لا يجوز أن يكون ناسخًا ولو كان إجماعًا.

القاعدة الثَّانية: «لا يجوزُ نَسْخُ حكمٍ من الشَّريعة بعد استئثار اللهِ بالرَّسول ﷺ.

القاعدة الثَّالثة: لا يَنْسَخُ القرآنَ والسُّنَّةَ الإجماعُ.

القاعدة الرَّابعة: إن كان الإجماع ينعقد على نظر لم يجز أن ينسخ، وإن انعقد على أثر جاز أن يكون ناسخًا، ويكون الناسخ الخبر الذي انبنى عليه الإجماع»[1].

وإنما جمعنا بين هذه القواعد الثَّلاث، لأنها بمعنى واحد، فالقاعدةُ الثَّانيةُ من لوازم القاعدةِ الأولى، إذ الإجماع لا يكون إلا بعد استئثار اللهِ بالرَّسول ﷺ، والقاعدة الثَّالثة التي تجيز نسخ الإجماع إن كان معتمدًا على أثر، تعيد النسخ إلى الأثر الذي كان في حياة النبي ﷺ لا إلى الإجماع.

وهذا الذي ذهب إليه ابنُ العربيِّ من عدم جواز النسخ إلا في حياة النَّبِيِّ ﷺ موافقٌ لما ذهب إليه مكيٌّ قبله حين أورد حديث عائشة: «كانَ فيما نزلَ من القرآنِ عَشْرُ رضعاتٍ

(١) الناسخ والمنسوخ: الدراسة، ٢٢٥

معلومات - تريد - يُحرِّمْنَ، قالت عائشة: فنسخهن خمسُ رضعاتٍ معلومات يُحرِّمْنَ، فتوفي رسولُ اللهِ ﷺ وهُنَّ مما يُتْلَى من القرآن»....[1] ويعقب مكي على هذه الرواية فيقول: وقد روى هذا الحديثَ عن عائشةَ القاسمُ بنُ محمَّد بن أبي بكر وعبد الله بن أبي بكر ومحمد بن عمرو بن حزم يرفعانه إلى عائشة .. ورواه يحيى بن سعيد الأنصاري، ولم يذكر فيه يحيى «فتوفي رسولُ اللهِ ﷺ وهن مما يقرأ» وَيُعَقِّبُ مكيٌّ على ذلك قائلاً «وهذا هو الصَّحيحُ عند أهل العلم بالأصول، إذ لا يجوزُ النسخُ إلا قبل وفاة النبيِّ ﷺ، وغير جائز أن يتوفى رسول الله ﷺ، وقرآن يتلى، ثم يُجْمِعُ المسلمونَ على إسقاطِهِ من التلاوة بعده إلا على قول من أجاز النسخ بالإجماع»[2].

ويقول مكي في مكان آخر عن نسخ القرآن بالإجماع «وعلى منعه أكثرُ العلماء، وأجازَهُ بَعْضُهُمْ»[3].

ولعلَّ المثال الوحيد الذي يمكن الحديث عنه في هذا المجال ما ذكره مكي عن القراءات التي سقط العمل بها بالإجماع على مصحف عثمان، إذ يقول في كتاب (الإبانة) «إنَّ الذي في أيدينا من القرآن، هو ما في مصحف عثمان الذي أجمع المسلمون عليه، وأخذناه بإجماع يقطع على صحة مغيبه وصدقه، والذي في أيدينا من القراءات ما وافق خطَّ ذلك المصحف من القراءات التي نزل بها القرآن، فهو من الإجماع أيضًا.

وسقط العمل بالقراءات التي تخالفُ خطَّ المصحفِ، فكأنها منسوخةٌ بالإجماع على خطّ المصحف». ثم يقول: «والنسخ للقرآن بالإجماع فيه اختلاف، فلذلك تمادى بعض النَّاس على القراءة بما يخالف خطَّ المصحف، مما يثبت نقله، وليس ذلك بجيد ولا بصواب، لأن فيه مخالفةَ الجماعةِ، وفيه أخذ القرآن بأخبار الآحاد، وذلك غير جائز عند أحد من النَّاس...»[4].

---

(١) الإيضاح: ٥٠-٥١، وانظر روايتي الحديث في مسلم بشرح النووي: ١٠/٢٩-٣٠.

(٢) الإيضاح: ٥٢

(٣) الإيضاح: ٨٠ - ٨١

(٤) الإبانة عن معاني القراءات: ١٠

ومثل هذا الإجماع – على شرط ابن العربيّ – إن كان يعتمد على أثر جاز النسخ به ، ويكون النسخ في هذه الحالة للأثر كما يفهم من صريح عبارته السّابقة، وذلك كأن يقال في مثل هذه الحالة إن معتمد الإجماع كان العرضة الأخيرة للقرآن على جبريل، وبذلك تكون العرضة والإجماع عليها هو الناسخ للقراءات المخالفة للخط، لا مجرّد الإجماع الذي لا يعتمد على أثر، ويؤكد ذلك ويقويه تخلّي الصّحابةِ عن مصاحفهم الخاصّة وإجماعهم على مصحف عثمان، إذ لا يمكن أن يتمّ ذلك دون الاعتماد على الأثر

ويلاحظ أن مكيًا كان دقيقًا في تعبيره حيما قال: «فكأنّها منسوخةٌ بالإجماع على خَطّ المصحف»

فلم يصرح بالنسخ، وإنما جعله شبيهًا بالنسخ. ولعل الأولى في مثل هذه الحالة أن يقال: إنّ القرآنَ والقراءات حقيقتان متغايرتان. فالقرآن هو النص المكتوب بين الدفتين كما أجمع عليه الصحابة في مصحف عثمان، وقد وصل إلينا بطريق التواتر. أمّا القراءاتُ الموافقةُ للخطّ فهي كيفياتٌ في النطق والأداء لهذا القران، وأمّا القراءاتُ المخالفةُ للخطّ فلا يقرأ بها لأنها بمخالفتها للخطّ فقدت التواترَ والإجماعَ الذي يثبت قرآنيتها. إذ لا يثبتُ القرآنُ بخبر الآحاد.

المجموعة الثانية، وتضمُّ القواعد الآتية:

القاعدة الخامسة: «حكمُ الجاهلية ليس بحكم فيرفعه آخر، وإنّما هو باطلٌ كُلُّه».

القاعدة السّادسة: ما أقرَّ عليه الشّرع من أحكام الجاهلية ولم يغيره، ثم جاء بعده غيره، فإنه ناسخ له، والأوّل منسوخ، لأنّ سكوتَ النّبيّ عن الشّيء والإقرارَ له بعد المبعث عَدٌّ له في جملةِ الشّرع حتّى يأتيَ عليه النكيرُ»(٤).

وما جاء في هاتين القاعدتين عند ابن العربي قد يتوافق إجمالاً مع ما ذكره مكي حيث قال:

«اعلم أنّ أكثرَ القرآنِ في أحكامه وأوامره ونواهيه ناسخٌ لما كان عليه من كان قبلنا من

(٤) الناسخ والمنسوخ: الدراسة/ ٢٢٥

الأمم، إلا ما أقَرَّنا الله عليه مما كانوا عليه. فالواجب ألا يذكر في النّاسخ والمنسوخ آية نسخت ما كانوا عليه من دينهم وفعلهم، ولو لزم ذكر ذلك لوجب إدخال أكثر القرآن في النّاسخ، لأنه ناسخ لما كانوا عليه من شركهم، وما أحدثوا من أحكامهم، ولكثير مما فرض عليهم.

وإنّما حق الناسخ والمنسوخ أن تكون آية نسخت آية[1]، وهذا على أساس أنه يتحدّث عن النسخ في القرآن الكريم خاصة دون غيره من أنواع النسخ الأخرى، ومع ذلك فالأمر يحتاج إلى شيء من التفصيل:

- يُفَرِّقُ ابنُ العربيُّ بين أحكامِ الجاهليةِ وبين ما كانَ عليه العملُ في صدرِ الإسلامِ خلافاً لما ذهب إليـه جماعة من الفقهاء من عدم التفريق بينهما كما قالوا في قوله تعالى ﴿ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾[2] إنها ناسخةٌ لما كانوا عليه في الجاهلية وبرهةً من الإسلام، يَتَزَوَّجُ الرجلُ ما شاء من الحرائر، فَنَسَخَ اللهُ ذلك بالقرآنِ والسُّنَّةِ والعملِ، فلا يحلُّ للرجل أن يَتَزَوَّجَ فوق أربعة، وهذا مما حكاه مكيٌّ في كتابه، يقول ابنُ العربيُّ في التفريق بين أحكام الجاهلية وبينما ما كان عليه العمل في صدر الإسلام تعقيباً على الاية السّابقة: «وهو ناسخ لما كانوا عليه في صدر الإسلام من الاسترسال في نكاح النساء من غير حصر بعدد، لا لما كانوا عليه في الجاهلية، فإنَّ أحكام الجاهلية ليست بشرع حتى يأتي بعده ما ينسخه. فأمَّا الذي أقرَّ عليه الشرع ولم يغيره ثم جاء بعده غيره فإنه ناسخ له، والأول منسوخ، لأنَّ سكوتَ النَّبيِّ عن الشيء والإقرار له بعد المبعث عُدَّ له في جملة الشرع حتى يأتيَ عليه النكيرُ، وذلك فيما تتغير فيه الأحكام، ويَتَقَلَّبُ عليه الحلالُ والحرامُ»[3].

- كذلك يُفَرِّقُ ابنُ العربِّي بين ما يمكن أن يكون شرعًا من قبيل الأحكام، وبين ما لا يصحُ أن يكون شرعًا من الكفر والباطل وعبادة الأصنام، ويحمل على الطائفة التي لا تفرق بين الأمرين، وتسوي بينهما، ويرى أن هذا جهل عظيم.

(١) الإيضاح ١٠٧

(٢) النساء: ٣

(٣) الناسخ والمنسوخ ١٢٧ - ١٢٨

وخلاصة رأي ابن العربي في ذلك:

- إنَّ النسخَ لا يتناولُ أحكامَ الجاهليّةِ: لأنّها ليست حكمًا شرعيًا، ولكن النسخ يمكن أن يتناول من هذه الأحكام ما أقرَّه الشَّرعُ، أي: بعد أن أصبح حكمًا شرعيًا.

- إنَّ النسخ لا يتناول ما كانت عليه الجاهلية في غير الأحكام من العقائد الباطلة، لأنها ليست حكمًا شرعيًا، ولا يمكن أن يقرَّ الإسلام منها شيئًا، لأن العقائد المنحرفة لا يُتَصَوَّرُ أن تكونَ مقبولةً في أيةِ شريعةٍ من الشَّرائع الإلهيَّةِ، بل إنَّ الشَّرائعَ الإلهيَّةَ تضافرت على محاربتها وإبطالها.

- إنَّ هذا التفريق الذي ذكره ابن العربيّ إنما أراد به الرَّدَّ على ما حكاه مكيٌّ في كتاب (الإيضاح) حين قال: «ذكر جماعة أنَّ هذهِ الآيةَ ناسخةٌ لما كانوا عليه في الجاهلية وبرهةً من الإسلام....» وكذلك رده على ما قاله مكي بعد ذلك إذ قال

«قال أبو محمد: وهذا مما يجب ألا يذكر في ناسخ القرآن ومنسوخه، لأنه لم ينسخ قرآنًا، إنما نسخ أمرًا كانوا عليه في حال كفرهم، وبقوا عليه في أوّل إسلامهم قبل أن يؤمروا بشيء،

والقرآن كلُّه - على هذا - ناسخ لما كانوا عليه من شرائعهم التي اخترعوها وكفرهم وعبادتهم الأصنام وغير ذلك....»[1].

- ومن خلال التأمل فيما أورده ابن العربي وما ذكره مكي يمكن أن نخرج بالنتائج الآتية

- إنَّ معنى «النسخ» ليس واحدًا في العبارات السَّابقة، ومن ثمَّ فالاختلاف في النتائج يرجع إلى الاختلاف في المصطلح، فإذا تحدد الاصطلاح ارتفع الخلاف، إذ لا مُشَاحَةَ في الاصطلاح.

- إن الذين قالوا عن آية «فانكحوا ما طاب لكم...» إنها ناسخة لما كانوا عليه في الجاهلية وبرهة من الإسلام، إنما أرادوا بالنسخ معناه اللغوي الذي هو الإزالة والإبطال لشيء سابق، ولا يشترطُ أن يكونَ هذا السَّابقُ حكمًا شرعيًا، وذلك كما ورد في قوله تعـالى:

(١) الإيضاح: ٢٠٧

﴿ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِي ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ﴾ ومعلوم أنّ ما يلقيه الشيطان ليس حكمًا شرعيًا، وكذلك لا فرق بين أن يكون هذا السّابق من قبيل الأحكام أو من قبيل المعتقدات.

- إنّ قول مكي: «وهذا مِمّا يَجِبُ ألاّ يُذْكَرَ في ناسخِ القرآنِ ومنسوخِهِ، لأنه لم ينسخ قرآنًا إنما نَسَخَ أمرًا كانوا عليه في حال كفرهم، وبقوا عليه في أول إسلامهم قبل أن يؤمروا بشيء، والقرآن كُلُّهُ على هذا ناسخ لما كانوا عليه من شرائعهم التي اخترعوها وكفرهم وعبادتهم الأصنام وغير ذلك» كلامٌ لا غبارَ عليه، لأنه يشير به إلى المعنى اللغوي للنسخ الذي هو الإزالة والإبطال اللذين أشرنا إليهما في الفقرة السّابقة، ومن ثم فقوله «وهذا مما يجب ألا يذكر في ناسخ القرآن ومنسوخه يصرح فيه بمراده من معنى النسخ الاصطلاحيَ الذي يقصده بأنه نسخُ القرآنِ بالقرآنِ فقط والذي أكده في أكثر من مناسبة بقوله «وحقُ النسخِ أن تكونَ آيةٌ نَسَخَتْ آيةً» وعلى هذا فلا يدخل عنده في المعنى الاصطلاحي ما أَقَرَّهُ النبي ﷺ من أحكام الجاهلية ثم نسخ، لأن ثبوته لم يكن بقرآن وإن كان نسخه يجوز أن يكون بقرآن، فيكون حينئذ من نسخ القرآن للسنة، أو يجوز أن يكون نسخه بسنة، فيكون من نسخ السنة بسنة، وفي كلّ الأحوال هو يُصَرِّحُ بأنّ هذا لا يجب أن يذكر في ناسخ القرآن ومنسوخه بهذا التحديد الدقيق.

- إنّ كلّ ما أورده ابنُ العربيّ من ملاحظات إنما يَتَأتّى بناء على مصطلحه في معنى النسخ الذي هو نسخ شرع بشرع، أو نسخ منقول بمنقول. فإنكاره لنسخ أحكام الجاهلية وعقائدها، لأنها ليست شرعًا، وإجازته لنسخها بعد إقرار النبي لها، لأنها أصبحت شرعًا، وهذا كلام لا ينازع فيه بناء على اصطلاحه في معنى النسخ.

- إنّ ما كان عليه أهل الجاهلية ليس كلّه من قبيل واحد، فقد تكون بعض أحكام الجاهليّة ترجع إلى شرائع إلهيّة سابقة، وفي هذه الحالة إذا نسخت فإنها تكون من قبيل النسخ بين الشّرائع الإلهية.

وإذا لم تنسخ يجري عليها الخلاف المشهور: «هل شريعةُ مَنْ قبلَنا شَرِيعَةٌ لنا أو لا؟» وقد عرضَ مكيٌّ لهذا الموضوع في أكثرَ من موضع في كتابه (الإيضاح).

- وتبقى هناك نقطة يحسن بنا الوقوف عندها، وهي سكوت الشريعة عن بعض أحكام الجاهليةِ برهةً من الإسلام حيث يَعُدُّ ابن العربي هذا السكوت إقرارًا لشرعيتها، ويَعُدُّها حكمًا شرعيًا قبل أن يأتي الحكم الناسخ لها على حين يفهم من كلام مكي وغيره أن هذا الحكم الجاهلي هو استمرار للسابق قبل أن يأتي الشرع بإقراره أو بنسخه، ومن ثم فلا يعتبر حكمًا شرعيًا.

وبناء على هذا الأصل يلزم أن يكون السكر وشرب الخمر برهة من الإسلام حكمًا شرعيًا على رأي ابن العربي، وتكون الشريعة قد شرعت إباحة الخمر قبل أن يأتي التحريم لها، فهل يمكن أن يصرح ابن العربي بمثل هذا؟

لو رجعنا إلى ما ذكره ابن العربي عند قوله تعالى ﴿ وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ﴾ نجده يقول «- ولم يكن السكر محللاً في ملة، وسكت الله عنه مدة في صدر الإسلام لفساد جميعه ودعاء قليله إلى كثيره، فسكت عنه إلى أن رأوا فساده، واستدعوا تحريمه، فجاء كما أرادوا».[1]

وهكذا نرى تصريح ابن العربي بأن السكر لم يكن محللاً في شريعة أو ملة من الملل، وإذا كان كذلك فهل يمكن أن يكون مُحَلَّلاً في هذه الشريعة برهةً من الإسلام؟ إنَّ كلامَ ابنِ العربيِّ السابقَ يقتضي أن يكون شرب الخمر برهة من الإسلام نتيجة إقرار من الشريعة، لأن السكوت عنده إقرار. بينما نجد عبارته هنا قاصرة عن الاعتراف بذلك، بل يلزم منها النقيض لما أقرَّهُ سابقًا. وهكذا فلا يمكن أن يسلم لابن العربي أن سكوت الشريعة إقرار بحكم شرعي، وإنما هو استمرار للسابق.

المجموعة الثالثة، وتضم القواعد الآتية:

القاعدة السابعة: «قد يدخلُ الأخبارَ على وجهها النسخُ»[2].

القاعدة الثامنة: «إن كان الخبرُ عن الشرع فيدخل فيه النسخُ لدخوله في المُخْبَرِ عنه، فالخبرُ إنَّما يكونُ على وفقِ المخبرِ عنه، وإن كان القول في الوعد والوعيد، فلا يدخلُ فيه

---

(١) الناسخ والمنسوخ: ٢٨١ والآية في النحل برقم ٦٧

(٢) الناسخ والمنسوخ: ٣٨

النَّسْخُ بحال، لأنه لا يحتملُ التَّبديلَ، إذ التبديلُ فيه كذبٌ، ولا يجوز ذلك على الله سبحانه»[1].

القاعدة التَّاسعة: «الخبر ينسخ إذا دخله التكليف، لأنه يكون حينئذ خبرًا عن الشَّرع، فينسخ الخبر بنسخ المخبر، وإنما يمتنع نسخ الذي لا ينسخ خبره»[2].

أمَّا مكي فيقول في نسخ الخبر: «والأخبار على ضربين:

- ضرب يخبرنا الله به عن شيء أنه كان أو أنه لا يكون. وهذا لا يجوز نسخه وكذلك إذا أخبرنا عن شيء بأنه ما كان أو أنه لا يكون - تعالى الله عن ذلك -

- والضَّرب الثَّاني من الخبر الذي يجوز نسخه: هو أن يخبرنا أن قومًا فعلوا شيئًا، واستباحوا أمرًا، وتمتعوا به، ولم يحرم ذلك عليهم، ثم يخبرنا الله أنه مُحَرَّمٌ علينا، فينسخُ ما أخبرنا به أنَّهُ كان مباحًا لمن قبلنا، فهذا نسخ المسكوت عنه من مفهوم الخطاب، لأنه قد فهم من قوله تعالى ﴿ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا ﴾ أنَّهُ كان مباحًا لهم، فسكت عن حكمنا فيه، فجاز أن يكون مباحًا لنا أيضًا. ثم نسخ جواز إباحته لنا بالتَّحْريم في المائدة. ولو أخبرنا في موضع آخر أنهم لم يتخذوا منه سكرًا لكان هذا نسخًا للخبر. وهذا لا يجوز على الله جلَّ ذكره، لأنه تعالى لا يخبر بالأخبار إلا على حقيقتها.

أمَّا الأخبار التي فيها معنى الإنشاء فيدخلُها النَّسخُ، وكثيرًا ما يعبر عنها بقوله «وحسن نسخه، لأن فيه معنى الأمر، ولفظه لفظ خبر».

ومن خلال الموازنة بين ما ذكره ابن العربي وما ذكره مكي لا نجد اختلافًا ظاهرًا بينهما في نسخ الخبر، غير أنَّ القاعدةَ السَّابقةَ التي جاءت بلفظ «قد يدخلُ الأخبارَ على وجهها النَّسْخُ» يبدو أنه قد حدث فيها تصحيف أضفى عليها غموضًا، والصَّواب في قراءتها أن تكون كما يأتي: «قد يدخل الأخبار على وجه ما النسخ» أما دخول الأخبار على وجهها النسخ» فلا يصح له معنى مقبول.

---

(1) النَّاسخ والمنسوخ: ٣٤

(2) المصدر السابق: ١٢٢

وأمَّا القاعدةُ التَّاسعةُ في نسخ الخبر، والتي ذكرها ابن العربي فقد جاءت في معرض رَدِّهِ على مكيٍّ.

فماذا قال مَكِّيٌّ؟ وبماذا رَدَّ عليه ابنُ العربيِّ؟

قال مكي في قوله تعالى: ﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾[1] فقد أجاز نسخ القرآن بالسنة، قال: هذا منسوخ بقول النبي ﷺ «لا صمت يومًا إلى الليل»[2].

ثم يقول مكي: قال أبو محمد: وهذا لا يجوز أن يكون فيه نسخ، لأنه خبر من الله لنا عمَّا كان من أمره لزكريا عليه السَّلام، وليس بأمر لنا، ولا تَعَبَّدَنَا اللهُ به، فيجوزُ أن يُنْسَخ. إنما هو حكاية عما كان، ولا تنسخ الحكايات، لأنها إخبار عما كان، ثم يقول مكي: وقد قيل: إنْ معنى الحديث: «لا صمت يوماً عن ذكر الله إلى الليل»، وترك ذكر الله ممنوع منه في كل شريعة. فهذا هو المختار ثم يقول مكي: وإنما يجوز أن يكون هذا منسوخًا لقوله ﷺ «لا صمت يومًا الى الليل» على قول من قال: إنَّ شرائعَ الأنبياء يلزمنا العَمَلُ بها ما لم يحدث الله لنا حكمًا يخالفها.

وهذا أَصْلٌ فيه تنازع بين أهل الأصول، سنذكره في غير هذا الكتاب. وقد ذكرنا متقدماً منه طرفًا وإشارة تنبه على الصَّواب في ذلك»[3].

هذا ما قاله مكيٌّ في شأن نسخ الخبر في هذه الآية. فلننظر ما قال ابن العربي

يقول ابن العربي: وأمَّا من قال إنه خبر والأخبار لا تنسخ، فقد بَيَّنَّا أنَّ الخبرَ يُنْسَخُ إذا دخله التَّكليفُ، لأنه يكون حينئذ خبرًا عن الشَّرع، فينسخ الخبر بنسخ المخبر. وإنَّما يمتنع نسخ الذي لا ينسخ مخبره. وأمَّا قوله: لا يدخلُهُ النَّسْخُ إلا على قول من قال: «إنَّ شريعةَ من قبلَنا شريعة لنا» فهذا يناقض قوله قبله وههنا: إنَّ الخبرَ لا يدخلُهُ النَّسْخُ لذاته. وهو كُلُّهُ تَسَوُّرٌ منه على العلومِ وتصور بصورة العلماء، ولا يصحُّ بالادعاء»[4]

(١) آل عمران: ٤١

(٢) أخرجه أبو داود: ٣/١١٥ ـ وصايا ـ وبرقم/ ٢٨٧٣/.

(٣) الإيضاح: ٢٠٢ – ٢٠٣

(٤) الناسخ والمنسوخ: ١٢٢ – ١٢٣

ولا شك في أنَّ نفيَ مكيٍّ لنسخ الحكاية هو عينه ما قصده ابنُ العربيِّ بقوله: «الخبرُ لا يدخُلُهُ النَّسْخُ لذاته». وأمَّا إجازته النَّسْخَ في الخبر على قول من قال: «إنَّ شريعةَ من قبلَنا شريعةٌ لنا» فهو أيضًا عينُ قول ابنِ العربيِّ «فقد بيَّنَّا أنَّ الخبرَ ينسخ إذا دخله التَّكليف». وليس بين القولين تناقض، لأنَّ القولَ الثَّاني ليس مما يقول به مكيٌّ، وإنما ذكره بناءً على قول من يقول بذلك. والمسألة مسألة أصوليَّة خلافيَّة.

المجموعة الرَّابعة، وتضمُّ القواعد الآتية:

القاعدة العاشرة: «لا نَسْخَ في الوعدِ والوعيدِ وإنَّما تُنْسَخُ الأحكامُ.

القاعدة الثَّانيةَ عشرةَ: الوعد حيث جاء محكم، والوعيد متشابه بيَّنَهُ المحكمُ ولا اية في الوعيد إلاَّ محتملةً بيانها في غيرها. وفيما عَيَّنت السُّنَّةُ الصَّحيحةُ فيها وهذا كلُّه إنما هو في العقائد التي لا يدخلُها تبديلٌ. وأمَّا الأحكامُ في الأفعال فإنَّ الوعيد يَرِدُ على الفعلِ المحرَّم، ثم يرفعُ اللهُ التَّحْرِيمَ بحقِّ ذلك الفعل بإباحته، فيذهبُ الوعيدُ بذهابِ الوصفِ الذي تَرَتَّبَ عليه من التَّحريمِ.

القاعدة الثَّالثةَ عشرةَ: كلُّ تهديدٍ في القرآنِ منسوخٌ بآياتِ القتال.»[1]

هذا ما ذكره ابنُ العربيِّ في شأنِ الوعدِ والوعيدِ، ويلاحظ فيه تفصيلات لم تذكر عند مكيٍّ كاعتباره الوعد محكمًا والوعيد متشابهًا إذا كان في العقائد، وأمَّا الأحكام في الأفعال فإنَّ الوعيد يرد على الفعل المحرم، ثم يرفع الله التحريم بحقِّ ذلك الفعل بإباحته فيذهبُ الوعيدُ بذهابِ الوصفِ الذي تَرَتَّبَ عليه من التَّحريمِ.

أمَّا مكيٌّ فقد تحدَّثَ عن الوعد والوعيد ضمن حديثه عن الخبر فقال «فأمَّا ما لا يجوز نسخه فهو كلُّ ما أخبرنا اللهُ تعالى عنه أنه سيكونُ أو أنَّه كان، أو وعدنا به، أو قَصَّ علينا من أخبار الأمم الماضية، وما قَصَّ علينا من أخبار الجنَّةِ والنَّارِ والحساب والعقاب والبعث والحشر وخلق السَّموات والأرضين. وتخليد الكفار في النار والمؤمنين في الجنة».

ويلاحظ أنَّ كلَّ ما جاء عند مكي إنما يدخل في باب العقائد، وليس في الأحكام العملية.

---

(١) الناسخ والمنسوخ: ٢٢٦ ـ الدراسة

ولكن حينما تحدثَ عن قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾[1] أو رَدَّ بعض الأقوال التي تلقي الضَّوء على الوعد والوعيد تعليقًا على قول من قال: «جزاؤه جهنم إن جازاه».

قال مكيٌّ: وقد قال من اعتقد هذا إنَّ الله إذا وعد الحسنى وفى ولم يخلف، وإذا وعد بالعذاب جاز أن يعفو. ويشهد لهذا ما رواه ثابت البناني عن أنس بن مالك أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: «مَنْ وَعَدَهُ اللهُ على عَمَلِه ثوابًا فهو مُنْجِزُهُ له. ومن أوعده على عمله عقابًا فهو بالخيار» – من رواية ابن عابد –[2].

ويقول مكيٌّ: وهذا هو مذهبُ أهلِ السُّنَّةِ في الوعدِ والوعيدِ [3]

هذا مجمل ما جاء في القواعد المستخلصة من كتاب ابن العربيِّ. وأمَّا ما تبقى منها فليس فيه جديد، وقد تقدَّمت الإشارة إليها فيما سبق. ومن ثم فلا داعي لتكرار القول فيها.

ومن ثَمَّ يحسن بنا أن نوجز الموازنة العامة بين الكتابين في نقاطٍ معدودة، لتكون محددة واضحة، لا لبس فيها، فنقول وبالله التوفيق

١- أثبتت الدراسة الموازنة بين الكتابين أنَّ كتابَ مكيٍّ (الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه) كان بين يدي أبي بكر بن العربيِّ حينما كان يؤلف كتابه عن الناسخ والمنسوخ. وأن ابن العربيِّ قد تأثر بالكتاب إيجابًا وسلبًا دون أن يشير إليه أو إلى مؤلِّفة صراحةً، وإنما كان يكتفي بقوله: «وقال بعض من تكلَّم في هذا الموضوع، أو وقال بعضهم».

٢- لم أجد سببًا مقنعًا في إغفال اسم مكي أو اسم كتابه في كتاب أبي بكر بن العربيِّ على الرُّغْمِ من النُّقولِ الكثيرةِ الواردةِ في كتاب ابن العربي من كتاب (الإيضاح) سوى التنافس العلمي وزهد ابن العربيِّ في علماء المغرب في زمنه، وذلك واضح مما ذكره في رحلته إلى المشرق وتشوقه للقاء علمائه.

---

(١) النساء: ٩٣

(٢) الحديث ذكره الهيثمي في مجمع الزَّوائد ١٠/٢١١، وقال: «رواه أبو يعلى والطبراني في الأوسط، وفيه سهيل ابن أبي حزم، وقد وُثِّقَ على ضعفه، وبقيَّةُ رجاله رجال الصَّحيح».

(٣) الإيضاح: ٢٣٢ – ٢٣٣

٣- إنَّ اعتداد ابن العربيِّ بنفسه وعلمه حمله في كثير من الأحيان على أن ينظر إلى غيره نظرة دونية، وأن يستعملَ ألفاظًا ربما لا تكون لائقةً بالعلماء الذين تَعَرَّضَ لنقدهم، وربما وصفهم بالمتسوِّرين على العلم والمدَّعِينَ له، وقد نال مكي نصيبه من ذلك في أكثرَ من مناسبة.

٤- إنَّ معظم ما أخذه ابنُ العربيِّ على مكيٍّ لم يكن صحيحًا، وذلك كما تَبَيَّنَ من الأمثلة التي سبقت مناقشتها.

٥- في كتاب مكي لفتاتٌ بارعةٌ كالباب الذي عقده للبحث في فلسفة النسخ بعنوان «باب فيه بيان معنى النسخ وكيفيته ومن أين جاز ذلك» والذي قال فيه مكي: «هذا الباب ما علمتُ أنَّ أحدًا سبقني إلى مثله وإلى ما فيه من البيان، وكذلك كثير مما ذكرته في هذه الأصول وغيرها. وكذلك عد حديثه عن الفرق بين النسخ والتخصيص ولم يشر ابن العربي إلى تلك اللفتات لا إيجابًا ولا سلبًا.

٦- تَابَعَ ابنُ العربيِّ مكيًا في الفروق الدقيقة التي ذكرها بين النَّسخ والتَّخصيص والاستثناء. ولكنَّهُ خالفه في طريقة عرضه حيث عرض للآيات الناسخة والمنسوخة أوَّلاً، ثم عرض لآيات التَّخصيص ثانيًا.

٧- تابع ابن العربي مكيًا في ذكر مقدّمات في أصول النسخ، وكانت مقدماتُ مكيٍّ أشملَ وأحكمَ، كما كانت مقدمات ابن العربي في بعض الأحيان أكثر تفريعًا وتحليلاً.

٨- معظم استدراكات ابن العربي على مكي كانت من منطلق حديثه عن النسخ عمومًا، بينما كان منطلق مكي حديثه عن نسخ القرآن بالقرآن خاصة، علمًا بأنَّ عنوان الكتابين يخصُّ النسخ بالقرآن الكريم، وكان مكيٌّ ملتزمًا بشرطه وابن العربي لم يتقيد بشرطه، ومن ثم فلم تكن ملاحظات ابن العربي في مكانها دائمًا.

٩- ظهرت في كتاب (الإيضاح) «شخصية مكي الأصولية الفقهية» والتي لم تكن واضحة في كتبه اللغويَّة والتَّفسيريَّة، ولأنَّ معظم كتبه في ميدان الفقه والأصول لم تصل إلينا، علمًا بأنه كان فقيهًا أصوليًا، وقد ترجم له أصحاب الطَّبقات على أنَّهُ من أئمة الفقه المالكي والمؤلفين فيه.

١٠- ظهرت في كتاب ابن العربي شخصيتُهُ الحديثيَّةُ إضافةً إلى شخصيته الأصوليَّةِ والفقهيَّةِ والعقَدية، وكثيرًا ما كان يستشهد بالأحاديث النبوية علمًا بأنَّ كتابه يحمل عنوان «النَّاسخ والمنسوخ في القرآن الكريم» ولكنه عمليًّا تكلَّم على النسخ عمومًا كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

١١- في كتاب ابن العربي استطراداتٌ لطيفةٌ ولفتاتٌ دقيقةٌ إلى بعض المعاني والتفصيلات كان كثيرًا ما يُنَبِّهُ عليها، ويشيرُ إليها باعتداد.

١٢- تابَعَ ابنُ العربيِّ مكيًّا والعلماء السَّابقين في أنَّ آيةَ السَّيف نَسَخَتْ كثيرًا من آيات الصَّبْرِ والعفوِ، علمًا بأنه لا تعارضَ بينهما ويعمل بكلٍّ واحدة على حسب قوة المسلمين وضعفهم، فليست هي من المنسوخ الذي لا يجوزُ العمل به مطلقًا.

١٣- تابع ابنُ العربيِّ مكيًّا في تقسيم المنسوخ إلى ما لا يجوز العمل به مطلقًا كنسخ القبلة، وإلى ما يجوزُ العمل به إذا كان النسخ مُنْصَبًّا على الفرضية كآية المصابرة التي أوجبت الثَّباتَ لعشرةٍ من المشركين، ثم نسخت بآية المصابرة التي خففت ذلك إلى الثبات أمام اثنين من المشركين.

١٤- تابَعَ ابنُ العربيِّ مكيًّا في معظم الآيات التي أوردها في باب النَّاسخ والمنسوخ والتَّخْصيص، كما أنه أغفلَ الحديثَ عن بعض الآيات التي ذكرها مكيٌّ. وربما ذكر آيات لم ترد في كتاب مكيٍّ.

١٥- كان ابنُ العربيِّ أكثرَ جرأةً في الجزم بالنسخ أو عدمه لبعض الآيات التي تَرَدَّدَ مكيٌّ في الجزم أو عدم الجزم بشأنها، وتركها مجالاً للاختلاف. وفي مثل هذا يظهر الفرق بين طبيعة الرجلين حيث يبدو مكي أكثر مرونةً وليناً، ويبدو ابنُ العربيِّ أكثرَ تَصَلُّبًا وحِدَّةً.

وبعد: فلا شك في أنَّ لكلٍّ من الكتابين مكانتَهُ العلميَّةَ المرموقةَ التي تدلُّ على علم صاحبه ورسوخه، وكنا نودُّ لو أنَّ ابنَ العربيِّ كان أكثر حلمًا وتواضعًا وموضوعيَّةً، ولم يقف ذلك الموقف المتصلب من العلماء الذين سبقوه، والذين رحلوا من أجل العلم كما رحل، وضَحَّوا براحتهم وما يملكون كما ضَحَّى، ورفعوا مناراتٍ للعلم كما رَفَعَ.

ومع كلٍّ ما تقدم فإن الكتابين يكمل أحدهما الآخر، ويخطان للأجيال الحاضرة والقادمة سبيلَ العلمِ والدرس في موضوع من أخطرِ الموضوعاتِ أثرًا، والذي يُمَثِّلُ حركة التشريعِ الإسلاميِّ والمراحل التي مرَّتْ بها، وكيف انتقلت من الجاهلية إلى الإسلام، وأن هذا الانتقالَ لم يكن من الحكمة أن يتمَّ دفعةً واحدةً، ومن ثم كانت هناك أحكام مؤقتة في مُدَّةِ الانتقال، وهو ما تعمد إليه كلُّ أمةٍ تريدُ تغييرَ نظمها وتشريعاتها.

«وآخرُ دعوانا أن الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ».

ثبت مصادر البحث

١- الإبانة عن معاني القراءات: مكي بن أبي طالب، تحقيق محيي الدين رمضان، دار المأمون للتراث، دمشق.

٢- الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه مكي بن أبي طالب،تحقيق د. أحمد حسن فرحات، دار المنارة، جدة/ ١٤٠٦ - ١٩٨٦.

٣- سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٢هـ.

٤- سنن أبي داود: تعليق عزت الدعاس، حمص/ ١٣٨٨هـ.

٥- سنن الترمذي. تحقيق أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٩٨.

٦- سنن النسائي. ترقيم عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٦م.

٧- صحيح مسلم تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

٨- فتح الباري: لابن حجر العسقلاني، بتصحيح الشيخ عبد العزيز بن باز، المطبعة السلفية بالقاهرة، ١٣٨٠هـ.

٩- مجمع الزوائد: الحافظ الهيثمي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٢.

١٠- مسند أحمد: دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

١١ـ الناسخ والمنسوخ في القرآن. لأبي بكر بن العربي، دراسة وتحقيق د. عبد الكبير العلوي المدغري ـ مكتبة الثقافة العربية ـ ١٣١٤ هـ ـ ١٩٩٢م.

نَظَراتٌ فَاحِصَةٌ في
« رِسَالَة فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى :
﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً ﴾ »
المنسوبة إِلَى الإمامِ ابنِ طُولُون

د. عبد الحكيم الأنيس*

مُلَخَّصُ البَحْثِ :

ممّا يُلاحظُ على هذا العصر الرَّغبةُ الشّديدةُ في إخراجِ كتب التُّراث الإسلاميّ بدوافعَ متعدِّدة، بعضُها دنيويٌّ، وبعضُها أُخرويٌّ، وفي كلِّ يوم تظهر كتبٌ جديدة أو معادة (!)

والمتابعُ لهذه الحركة يرى أعمالاً جَيِّدةً - وهي الآن قليلة - وأعمالاً كثيرة تبدو فيها حاجة ماسّة الى التّأنّي والتَّرَيُّث والصّبر والحيطة واعادة النّظر قبل إخراجها.

ومن الواجب رصدُ هذه الحركة، وشكرُ المحسن، وتنبيهُ المخطئ، وكشف المعتدي، من باب المناصحة والتّعاون على البرّ والتّقوى، وحفظ هذه الأمانة الغالية.

وهذا البحث يَعْرِضُ لرسالة طُبعت بعنوان، ونُسبت إلى مؤلِّف، وحُقّقت بأسلوب، نظر الباحث فيه نظرات فاحصةً فاكتشف:

- أنّ نسبتها الى ابنِ طولون (٨٨٠-٩٥٣ هـ) مستحيلة، وانّما هي للحافظ العلائي (٦٩٤-٧٦١) هـ).
- وأنّ عنوانها الصحيح : (فضلُ الخليل إبراهيم) صَلّى الله عليه وسلّم.
- وأنّ على إخراجها تعقباتٍ لابدَّ من بيانها.
- والهدفُ : نسبةُ الفضل إلى أهله، ووضعُ الأمور في مواضعها كي لاتختلطَ الأوراق وتُشَوَّهَ الحقائقُ، واكمالُ الجهدِ الذي بذلَهُ المحقق، سَدَّدَهُ اللّه وَوَفَّقَهُ.

(*) باحث أول في دار البحوث للدّراسات الاسلامية وإحياء التراث بدبي، ومدير تحرير مجلتها «مجلة الأحمدية».

بسم الله الرحمن الرحيم

الحَمْدُ للَّه ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على رسولِ اللَّه ، وعلى آله وصحبه ومن والاه .

أمَّا بَعْدُ : فقد صدر عن دار ابن حزم في بيروت عام ١٤١٧هـ رسالةٌ عنوانُها : رسالةٌ في تفسيرِ قولِهِ تعالى : ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً ﴾ تأليف الإمام شمس الدِّين محمد بن عليّ ابن طولـون الصَّالحي المتوفى سنة ٩٥٣ هـ، بتحقيق الباحث الفاضل السَّيِّد محمد خير رمضان يُوسُف، في (٩٦) صفحةً معَ الفهارسِ ، وقد وَفَّقني اللَّهُ لمطالعتها وكتابةِ هذهِ النَّظَراتِ عنها ، واللَّهُ المُوَفِّقُ .

النَّظْرَةُ الأُولى :
فِي نِسْبَةِ هَذهِ الرِّسالةِ لابنِ طُولون

تَبَيَّنَ لي من مطالعةِ هذهِ الرِّسالة أنَّهُ يَستَحيلُ أن تكونَ لابنِ طولون للدَّليل الآتي :

إنَّ ولادةَ ابنِ طولون كانت في الثلثِ الأخيرِ من القرنِ التَّاسعِ : في سنة (٨٨٠ هـ) تقريباً[1] ، بينما نجدُ شيوخَ المؤلِّف الذين يروي عنهم هنا بصيغة تفيد الاتصال (أخبرنا) من وفيات الثُّلثِ الأوَّلِ من القرن الثامن .

وقد أحصيتُ هؤلاء الشيوخَ ، فبلغوا - بعد إسقاط مادلَّسه - (١٩) شيخًا[2]، وهذه أسماؤهم وأرقام الصفحات التي ذُكِروا فيها ، أُورِدُهُم مُرَتَّبِينَ حسبَ وفيَّاتِهم :

---

(١) هكذا قال هو في كتابه الذي ترجم فيه نفسه (الفلك المشحون في أحوال محمد بن طولون) ص ٢٧

(٢) تدليس الشيوخ : هو أن يروى عن شيخ حديثاً سمعه منه فيسميه ، أو يكنيه أو ينسبه ، أو يصفه بما لا يعرف به كي لايُعرف . انظر عنه وعن حكمه والحامل عليه : علوم الحديث لابن الصلاح ص ٧٤ و ٧٦ .

١- أبو إسحاق [شرف الدين] أحمد بن إبراهيم الفزاري (ت: ٧٠٥)[١]، ٣٦ .

٢- أبو عبد اللهِ مُحمَّد بن أبي العزِّ بن بيان (ت: ٧٠٧)[٢] ، ٣٨ .

٣- عبد الأحد بن أبي القاسم الحنبلي (ت: ٧١٢)[٣] ، ٥١ .

٤- أبو الفضل سليمان بن حمزة المقدسيّ الحنبليّ (ت ٧١٥)[٤]، ١٨، ١٢، ٤١٢، ٤٣، ٥١، ٦٥ وَدلَّسَ اسمه فقالَ ص ٢٢ : أبو الرَّبيع بنُ قدامة الحاكم .

٥- عبد القادر بن يوسف الحظيري (ت: ٧١٦)[٥] ، ٢٧ .

٦- وزيرة بنت عمر بن أسعد (ت: ٧١٦)[٦] ، ٥٣ .

٧- أبو بكر بن أحمد بن عبد الدائم (ت:٧١٨)[٧] ، ٣٢ .

٨- عيسى بن عبد الرَّحمن المقدسيّ (ت ٧١٩)[٨] ، ١٨، ٦٥ ودلَّس اسمه ص ٥١ فقال: عيسى بن معالي الحنبلي .

٩- محمد بن عبد الرحيم القرشي (ت: ٧٢٠)[٩]، ٢٧، ٣٢ .

١٠- محمد بن أبي بكر بن مشرف (ت: ٧٢١)[١٠]، ٢٩، ودلَّس اسمه ص ٥٣، ٦١ فقال محمد بن مشرف التاجر .

١١- أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الطُّبري بمنى (ت ٧٢٢)[١١]، ١٩ .

١٢- يحيى بن محمد بن سعد (ت: ٧٢١)[١٢]، ٤٣ .

---

(١) ترجمته في الدرر الكامنة ١/٨٩

(٢) ترجمته في الدرر الكامنة ٤/٤٩

(٣) ترجمته في الدرر الكامنة ٢/٣١٤

(٤) ترجمته في الدرر الكامنة ٢/١٤٦

(٥) ترجمته في الدرر الكامنة ٢/٣٩٣

(٦) ترجمتها في الدرر الكامنة ٢/١٢٩ باسم (ست الوزراء)، وذكرت في حرف الواو، وأحيل على حرف السين. وانظر عنها تعريفاً موسَّعاً في الكتاب الماتع (جهود المرأة في رواية الحديث القرن الثامن الهجري) للشيخ الدكتور صالح يوسف معتوق ص: ٢٠١-٢١٩

(٧) ترجمته في الدرر الكامنة ١/٤٣٨

(٨) ترجمته في الدرر الكامنة ٣/٢٠٤

(٩) ترجمته في الدرر الكامنة ٤/١٠

(١٠) ترجمته في الدرر الكامنة ٣/٤٠٥

(١١) ترجمته في الدرر الكامنة ١/٥٤

(١٢) ترجمته في الدرر الكامنة ٤/٤٢٦ .

١٣- القاسم بن مظفر الدِّمَشقِيّ (ت: ٧٢٣)[1]، ٢٤، ٤٣، ٥٨، ٥٩. ودلَّس اسمه ص ٣٧، ٤٣ فقال: أبو محمد بن أبي غالب العساكريّ الدمشقيّ.

١٤- محمد بن محمد بن الشّيرازي (ت: ٧٢٣)[2]، ٤٣. ودلّس اسمه على صورتين فقال في ص ٤٣: أبو نصر بن محمد المزّي، وأبو نصر بن مميل[3] الدِّمَشْقيّ.

١٥- إسحاق بن يحيى الآمدي (ت: ٧٢٥)[4]، ٤٨.

١٦- محمد بن أبي الهيجاء (ت: ٧٢٦)[5]، ٤٨.

١٧- يوسف بن محمد بن إبراهيم (ت: ٧٢٧)[6]، ٢٩.

١٨- أحمد بن أبي طالب المعمر (ت: ٧٣٠)[7]، ٥٣.

١٩- علي بن محمد البندنيجي (ت ٧٣٦)[8]، ٣٣ ودلّس اسمه ص ٦٩ فقال: أبو الحسن ابن محمد بن ممدود الصوفي.

وهذا الدُّليلُ يكفي لنفي نسبةِ الرِّسالة عن ابن طولون نفياً قاطعاً.

وكيفَ حصلَ هذا الخطأ؟ أقول: الظّاهر أنّ المفهرس وجد هذه المخطوطة في مجموع من مقتنيات دار الكتب المصرية برقم (٢٢١٠١ ب) مكتوبة بخطِّ ابن طولون، فَظَنَّها له، وجاء الأستاذ المُحقّق وأخرجها، وهذا كما هو معلوم لايكفي في إثبات نسبة كتاب إلى مؤلف، وكان قد ألحقها بكتب ابن طولون مستدركاً عليه الكتب التي لم يذكرها ابن طولون لنفسه[9]، وعَلّلَ عدم ذكرها بأنها من أواخر ماكتب المؤلف! والجدير بالذِّكْرِ أنّهُ لا يوجد في المخطوطة ما يَدُلُّ على اسم مؤلفها.

والسُّؤال الذي يُلحُّ علينا هنا:

(١) ترجمته في الدرر الكامنة ٢٣٩/٣.
(٢) ترجمته في الدرر الكامنة ٢٣٣/٤
(٣) في الأصل: سميل، وهو خطأ كما سيأتي.
(٤) ترجمته في الدرر الكامنة ٣٥٨/١.
(٥) ترجمته في الدرر الكامنة ٣٧٦/٣.
(٦) ترجمته في الدرر الكامنة ٤٦٨/٤
(٧) ترجمته في الدرر الكامنة ١٤٢/١.
(٨) ترجمته في الدرر الكامنة ١١٩/٣.
(٩) انظر: «الفلك المشحون» ص ١٤٦ برقم ٧٣٤.

ألم ينتبه المحققُ إلى استحالة هذه النِّسْبَة ، فإنَّ آخر وفاة لشيخ من الشيوخ هنا كانت سنة ٧٣٦ هـ، وولادة ابن طولون - كما أسلفت - في ٨٨٠ هـ ؟ وكيف يغفل عن هذا الفارق الكبير من يعاني صناعة التحقيق ؟!.

ويبدو أنَّ الذي أوقعَ المحقِّقَ في هذا كونُهُ لم يترجمْ من شيوخ المؤلفِ إلاَّ ثلاثةً فقط، وأنَّهُ علَّلَ الفارقَ الزَّمنيَّ بينهم وبين ابن طولون تعليلاً غريباً جداً ، وهؤلاءِ الثَّلاثةُ هم

- سليمان بن حمزة (ت٧١٥هـ).

قال ص ١٨ تعليقاً على قول المؤلف . «أخبرنا شيخنا أبو الفضل سليمان بن حمزة، وعيسى بن عبد الرحمن المقدسيان ، بقراءتي على كُلٍّ منهما» :

« يبدو أنَّ هناكَ روايينِ أوثلاثة سقطا من أوَّل السند . فإن سليمان بن حمزة توفي في ٧١٥ هـ ».

وأعاد كلامه هذا ص ٥١ فقال « سبقت الإشارة إلى أنَّ المؤلف لم يرو عن أبي الفضل هذا . فإن وفاته ٧١٥ هـ ، ويبدو أنه رواية من كتب آخرين ».

- وترجم عيسى بن عبد الرحمن المطعم (ت ٧١٩ هـ) ص ١٨ و ٥١ ، وسكت هنا عن تفسير هذا الفارقِ الزَّمنيِّ .

- وترجم أحمد بن أبي طالب المعمر (ت ٧٣٠هـ) ص ٥٣، وسكت أيضاً عن هذه الاستحالة.

وزاد الطين بلَّة في ص ٣٦، فقد قال المؤلف هنا «أخبرنا العلاَّمة أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الفزاري الخطيب قراءة عليه وأنا أسمع سنة ٧٠٣ هـ »[1] .

فقال المحقق مُعَلِّقاً عليه :

« هذا نقله المؤلِّفُ من أحدِ الكُتبِ ولم يُشِرْ إليها ، فقد ولد عام ٨٨٠ هـ ...».

أقول :

وهذا عجيب :

- فإذا كان قد سقط راويان أو ثلاثة من سند فهل يَطَّرِدُ هذا في الرسالة كلِّها ومع سائر الشُّيوخ والأسانيد المذكورة فيها؟

---

(١) تحرف هذا التاريخ في الرسالة الى ٧٥٣ ' والصواب ما أثبت ، وقد توفي أبو إسحاق هذا سنة ٧٠٥ كما في الدرر الكامنة - وقد مرت الإحالة إليه - وشذرات الذهب ١٢/٦ (ط القدسي) .

- ثم كيف سمح المحقق لنفسه بالتفسير الثاني وهو أنَّ المؤلِّف نقل هذا السَّند من أحد الكتب ولم يشر إليها !

إنَّ هذا اتهام له بالكذب وسرقةِ الأسانيدِ ، واتهام له بالغباء المطلق أيضاً ، وإلا فكيف يقول من ولد سنة ٨٨٠ هـ : «أخبرنا العلامة أبو إسحاق .. سنة ٧٠٢» ؟!.

إنَّ هذا التَّصرُّفَ من المحقِّقِ «محمد خير» فيه نظرٌ طويلٌ .

إذن ثبتَ أنَّ هذهِ الرِّسالةَ ليست لابنِ طولون، فلمن هي ؟ هذا ماأُجيب عليه في النظرة الثانية .

النَّظرة الثانية :

في اكتشاف المؤلِّف والعنوان الحقيقيين

أقول : بعد أن قمتُ بإحصاءِ الشُّيوخِ الَّذينَ روى عنهم المؤلف ، واستخرجت تراجمهم تيقنت أنَّ المؤلف لابدَّ أن يكون من أهل القرن الثامن ، وتَكَوَّنَتْ لديَّ فكرة عنه ، فأخذت (الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة) للحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ)، وبدأت أتصفَّحُهُ لعلِّي أعثرُ على ذكر لهذه الرسالة ، أو على عالمٍ تنطبقُ عليه المعلومات التي حصلت عليها منها ، إلى أن وصلت إلى ترجمة الحافظ خليل بن كيكلدي العلائي (٦٩٤-٧٦١هـ)(١) فكان أوَّل ما بدأ به الحافظ ترجمته قوله : «وأوَّل سماعه الحديث في سنة ٧٠٢ سمع فيها صحيح مسلم على شرف الدِّين الفزاري ، وسمع البخاري من ابن مشرف سنة أربع، وذلك بإفادة جدِّه لأُمِّهِ برهانِ الدِّين إبراهيم بن عبد الكريم الذهبيِّ».

فوقع في نفسي أنه هو المؤلِّف، فهو يقول هنا «أخبرنا العلامة أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الفزاري الخطيب قراءة عليه وأنا أسمع سنة ٧٠٢»، ثم ذكر حديثاً في (صحيح مسلم) ، وتعبيرُهُ بأنه يسمعُ يُوحي بصغرِ سِنِّهِ ، فقد كانَ له من العمرِ تسعُ سنوات.

ويروي هنا أيضاً حديثاً في (صحيح البخاري) من طريق ابن مشرف ، فهذا أوَّلُ الغيثِ، وتابعت القراءة: «واشتغلَ في الفقهِ والعربيةِ، وطلب الحديث بنفسه من سنة ٧١١ فجدَّ وقرأ وسمع فأكثر عن:

- التقي سليمان [بن حمزة].

---

(١) ٢/٩٠-٩٢ .

- والدشتي .
- وأبي بكر بن أحمد بن عبد الدائم .
- وعيسى المطعم .
- وإبراهيم بن عبد الرحمن الشيرازيّ.
- وقريبه أبي نصر بن الشيرازيّ.
- وعبد الأحد ابن تيمية [هو ابن أبي القاسم الحنبليّ].
- وست الوزراء [هي وزيرة بنت عمر] .
- والطبقة، فمن بعدهم . وبالقدس .. وبمكة من الرضي الطبريّ [هو إبراهيم بن محمد]».

وأكثرُ هؤلاءِ الشيوخِ المذكورين يروي عنهم المؤلّف في هذه الرسالة .

ورجعتُ إلى التَّرجمةِ الموسَّعة الَّتي كتبها الأخ الأستاذ كامل شطيب الراوي في مقدمته لـ(نظم الفرائد لما تضمنه حديث ذي اليدين من الفوائد) للعلائي[1]، فرأيته ذكر له في كتبه[2] «كتاباً في فضلِ الخليل إبراهيم »، واعتمد في هذا على (ترجمة العلائي ومؤلفاته) المخطوط في دار الكتب المصرية [3] .

فثبتَ عندي أنَّ هذه الرِّسالةَ للحافظِ العلائيِّ [4] .

وهذا العنوان (فضل الخليل إبراهيم) ينطبق تمام الانطباق على مضمون الرسالة ، فهي ليست خاصَّةً بتفسير قوله تعالى ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً ﴾ وإنما فيها تفسير هذه الاية، ومابعدها ، وهي الآيات الكريمات ﴿شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ٱجْتَبَٰهُ وَهَدَىٰهُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ وَءَاتَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ ١٢٠-١٢٣ من سورة النحل.

---

(١) نال الأخ الشيخ كامل الراوي بتحقيق هذا الكتاب شهادة الماجستير من مصر، ثم نال شهادة الدكتوراه من جامعة بغداد بتحقيق جزء من (المحيط البرهاني) في فقه السادة الحنفية سنة ١٤١٨هـ

(٢) ص ١٣٨

(٣) مجاميع تيمور برقم ٢٤١ .

(٤) وللعلائي أيضاً
- كتاب في فضل لوط عليه السلام .
- كتاب في فضل إسحاق ويوسف ويعقوب عليهم السلام . انظر مقدمة نظم الفرائد ص ١٣٢ .

- ثم روى المؤلف الأحاديث الواردة في وصفه عليه الصلاة والسلام .

- وكونه أوّلَ من اختتن .

- ثُمَّ أوردَ حديث : « نحنُ أولى بالشكِّ مِنْ إبراهيمَ » وتوجيهه، وتوجيه الآية ﴿ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ (١).

- ثم أورد حديث صحف إبراهيم .

- وكون إبراهيم أوّلَ من يُكسَى يومَ القيامة.

- وموقفه مع أبيه آزرَ هناك .

- ثمَّ حديث أمر النبي ﷺ ، بقتل الوزغ ، لأنه كانَ ينْفُخُ على إبراهيمَ.

- وقول إبراهيم حينَ أُلقي في النّار ...

- ثُمَّ زيارته إسماعيل في مكة .

- ثُمَّ ذكر مكان ولادته ومدة عمره .

- ونصيحته لأمة محمد ﷺ .

- وأخيراً ستة أبيات قالَها المُؤلِّف في مدحِ الخليلِ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ.

وهذه الأبياتُ هي :

عَرِّجْ - هُدِيتَ - عَلَى المقَامِ مُعَظِّما … إنْ كُنْتَ تَبْغِي أنْ تَحُوزَ المَغْنَما

والثمْ بِأَبْوَابِ الخَلِيلِ تُرابَهَا … وَقُلِ السَّلامُ عَلَيكَ يَا مولَى سَما

يَا مَنْ لَهُ فِي المكْرُمَاتِ مَفَاخِر … لَيْسَتْ تُعَدُّ ، وَكَيفَ نُحْصِي الأنْجُمَا

يَا سَيِّداً يَحْمِي النَّزِيلَ بِجَاهِهِ … يَا أَوْحَداً يُعْطِي الجَزِيلَ تَكَرُّما

يَا مَنْ لَهُ الكَرَمُ العَمِيمُ عَلَى المدَى … يَقْرِي الضُّيُوفَ وَلاَ يَخَافُ المَغْرَمَا

(١) لابن طولون - رحمه الله - (الكلام على قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ إِبراهيمُ رَبِّ أَرِني كَيْفَ تُحيِي الموتَى﴾) ومن الواضح أنْ الكلام على هذه الآية فقط . ذكره لنفسه في كتبه التي عددها في (الفلك المشحون) ص ١٢٧ برقم ٥٦٥ . ولم يذكر المحقق له نسخة .

يَـا أُمَّـةً فِـي الـنَّـاسِ فَـرْداً قَـانِـتَـا لِـلَّـهِ بَـرّاً شَـاكِـراً مَـنْ أَنْـعَـمَـا[1]

ويُلاحظ أنَّ هذه الأبياتَ تَحُثُّ على زيارةِ مقام الخليل صلواتُ اللهِ وسلامُهُ عليه، وهذه المسألة كانت مُثارَةً في عصر العلائي بين مُجَوِّزٍ ومُؤَيِّدٍ ومَانِعٍ.

قال الإمام الذهبي في (المعجم المختصّ بالمحدثين)[2] في ترجمة الشَّيخ ابن القيم (٦٩١-٧٥١) عَصْرِيِّ العلائي: «وقد حُبِسَ مُدَّةً، وأوذيَ لإنكاره شَدَّ الرَّحلِ إلى قبرِ الخليلِ، واللهُ يُصْلِحُهُ ويُوَفِّقُهُ»[3]. ويقول الإمام السبكي في ترجمة العلائي[4]

«كانَ ... أَشْعَرِيًّا، صحيحَ العقيدةِ .. وكان بينه وبينَ الحنابلةِ خصوماتٌ كثيرةٌ»

لذلك: فإنني أقرر مطمئناً أنَّ هذه الرسالةَ للحافظ العلائيِّ.

ويبدو أنَّ ابنَ طولون كتبها على عادة العلماء، فيما يعجبهم، فإنَّهُمْ يكتبونه في مذكراتهم وتعليقاتهم ومجاميعهم للإفادة منه، يقول الشَّيخ نجم الدين الغزي (ت ١٠٦١) في كتابه (الكواكب السائرة)[5] في ترجمة الشيخ «كَتَبَ بخطِّهِ كثيراً من الكتبِ، وَعَلَّقَ ستينَ جزءاً، وَسَمَّاها بالتَّعليقاتِ، كلُّ جزءٍ منها مشتملٌ على مؤلفاتٍ كثيرةٍ، أكثرُها من جمْعِهِ، وبعضُها لِغَيرِهِ، ومنها كثيرٌ من تأليفات شيخه السيوطي».

---

(١) تتمتُ هذه الأبياتُ في (البداية والنهاية) لابن كثير، و (الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل) لأبي اليمن مجير الدين الحنبلي، و (شذرات الذهب) لابن العماد، على أمل أن تذكر لمناسبة ما فلم أجدها

وهناك كتاب عنوانه (مثير الغرام إلى زيارة الخليل عليه الصلاة والسلام) لتاج الدين إسحاق بن إبراهيم بن أحمد المعروف بالتدمري (ت ٨٣٣ هـ)، حققه تشارلز ماثيوز، ونشره في المجلة الاستشراقية لفلسطين المجلد ١٧، ١٩٣٧م، ذكره الشيخ مشهور بن حسن آل سلمان في (الإشارات إلى أسماء الرسائل المودعة في بطون المجلدات والمجلات) ص ١٥٧، ولم أقف عليه – مع بحثي المتواصل – وأقدر أنه ينفع في هذا الموضوع

(٢) ص ٢٦٩ من طبعة د. محمد الحبيب الهيلة و ١٨٠ من طبعة د. روحية السويفي، ونقله ابن حجر في الدرر الكامنة ٤٠١/٣

(٣) رجعت الى كتاب (ابن قيم الجوزية حياته، آثاره، موارده) للشيخ بكر أبو زيد، لعلي أجد تأريخاً لهذا الحبس، فلم أجد، واكتفى المؤلف بنقل الخبر من ذيل طبقات الحنابلة، انظر ص ٧٠-٧١ ولكنه ذكر من فتاويه التي سُجن بسببها مسألة الشفاعة والتوسل بالأنبياء، وإنكاره مجرد القصد للقبر الشريف دون قصد للمسجد النبوي، قال «أوذي و ضُرِبَ مع شيخِهِ في يوم الاثنين السادس من شعبان سنة ٧٢٦ هـ» وانظر: البداية والنهاية ٩٩/١٤

(٤) طبقات الشافعية ٣٦/١٠.

(٥) ٥٢/٢.

وليس في هذه الرسالة مقدّمة ولا خاتمة ، فربما كان المؤلّف ألقاها درساً [1] .

ومما يستدلُّ به أيضاً :

١- أنَّ للعلائي جزءاً في (تفسير الباقيات الصالحات وفضلها) [2] ، وقد روى فيه عن (١٣) شيخاً، منهم (١١) شيخاً روى عنهم في هذه الرسالة ، وبالأسلوب نفسه، وقد استعمل فيهم التدليس أيضاً :

- فأبو محمد عيسى بن عبد الرحمن المقدسيّ، ذكره هكذا في ص ٣٥، ٤٢، وفي ٤٨ ذكره باسم عيسى بن معالي وفي ص ٦٢ ذكره باسم عيسى بن عبد الرحمن بن معالي المطعم . وهذه الأسماء لواحد، ولم يترجمه المحققان إلا في ص ٤٨ .

-وأبو الفضل سليمان بن حمزة الحاكم، هكذا ذكره ص ٤٥، ٤٦، ٤٨.

وذكره في ص ٥٠ باسم : أبو الربيع بن قدامة الحاكم .

- وأبو نصر محمد بن محمد بن محمد الشّيرازيّ هكذا ذكره في ص ٤٩، ٥١ .

وذكره في ص ٥٩ باسم : محمد بن محمد بن مميل الشيرازي [3].

٢- روى التّاج السبكي عن العلائي في ترجمته حديثين

قال في الأوَّل «أخبرنا الحافظ أبو سعيد العلائي، قراءة عليه وأنا أسمع بالقدس الشّريف، قال: أخبرنا شيخنا سليمان بن حمزة الحاكم ...»

وقال في الثاني : «وأخبرنا الحافظ أبو سعيد أيضاً، سماعاً عليه، أخبرنا سليمان بن حمزة، وعيسى بن عبد الرحمن الدلال، وعبد الأحد بن أبي القاسم العابد، بقراءتي عليهم ...» [4].

---

(١) يستأنس لهذا بما ذكره الأستاذ الدكتور إبراهيم السلفيتي حين ذكر كتابه (النفحات القدسية) في مقدمته لكتابه (تحقيق المراد في أنَّ النهي يقتضي الفساد) إذ قال ص ١٣٩ وهو يصفه «في مجلدٍ كبيرٍ، يشتملُ على تفسير آيات وشرح أحاديث ، ذكره حفظاً في المسجد الأقصى».

قلت وكان قد سكن مدينة القدس من سنة ٧٣١ إلى وفاته . انظر : الدرر الكامنة ٢/٩١

وولادته ونشأته في دمشق . انظر . شذرات الذهب ٨/٣٢٧ .

(٢) صدر عن دار ابن كثير بدمشق، بتحقيق علي أبو زيد وحسن مروة ط ١، ١٤٠٧-١٩٨٧. وصدرت له في هذه السنة أيضاً طبعة أخرى عن دار البشائر الإسلامية ، بتحقيق بدر الزمان محمد شفيع النيبالي، ولم يترجم أحداً من شيوخ المؤلف مطلقاً.

(٣) فات المُحَقِّقين أن يترجما لأربعة من شيوخه، وهم محمد بن أبي الهيجاء، ومحمد بن عبد الرحيم القرشي، وأبو الفداء إسماعيل بن يوسف المقرئ، ومحمد بن أحمد الزراد.

(٤) انظر طبقات الشافعية الكبرى ١٠/٣٦-٣٧.

ومثل هذا الأسلوب في ذكر صيغ أسماء شيوخه نجده في هذه الرِّسالة.

ويُلاحَظُ أنه وصفَ الشَّيخَ عيسى بن عبد الرحمن بالدلال، وفي الرسالة يصفه بـ(المطعم)، وقد جاء وصفه في (الدرر الكامنة) [1] بـ(السمسار)، وبَيَّنَ ابنُ حجر هذا فقال: «كان يُطَعِّمُ الأشجارَ، ويسمسرُ في الدُّورِ، وسارَ إلى بغدادَ، وطَعَّمَ بستانَ المستعصمِ».

٢- نسب المحقق محمد خير إلى ابن طولون أيضاً رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مُوسَىٰٓۚ ﴾ [2].

وهي في المجموع الذي أُخِذَ منه هذه الرِّسالة موضوعَ البحثِ، أعني مخطوط دار الكتب المصرية المرقم بـ(٢١٢٠١ ب)، وتقع في ٧ ورقات.

ومن خلال مراجعتي كتب العلائي المطبوعة [3] رأيت الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب والأستاذ علي عبد الباسط مزيد قد ذكرا هذه الرسالة، ونسباها إلى العلائي، وذلك في مقدمتهما لكتاب (المختلطين) له، وقالا: توجد منه [كذا] نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٢١٢٠١ ب) ضمن مجموع من (١ق – ٧ق).

---

(١) انظر ٣/٢٠٤.

(٢) انظر الفلك المشحون الفصل الرابع [وقد أقحمه المحقق في صلب الكتاب] ص١٤٦.

(٣) رأيت من كتبه وأنا أبحث عن مؤيدات لما ذهبت إليه، وأقابل هذه الرسالة بآثاره الأخرى:

١- تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، تح: د. إبراهيم السلفيتي.
٢- نظم الفرائد لما تضمنه حديث ذي اليدين من الفوائد، تح: كامل الراوي ثم بدر البدر.
٣- جامع التحصيل في أحكام المراسيل، تح: حمدي السلفي.
٤- بغية الملتمس في سباعيات حديث الإمام مالك بن أنس، تح: حمدي السلفي.
٥- النقد الصحيح لما اعترض عليه من أحاديث المصابيح، تح: محمود سعيد ممدوح.
٦- جزء في تصحيح حديث القلتين والكلام على أسانيده، تح: أبي إسحاق الحويني.
٧- الكلام في بيع الفضولي، تح: محمد بن رديد المسعودي.
٨- التنبيهات المجملة على المواضع المشكلة، تح: مرزوق الزهراني.
٩- رفع الإشكال عن صيام ستة أيام من شوال، تح: صلاح الشلاحي.
١٠- إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، تح: محمد الأشقر.
١١- تحقيق منيف الرُّتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، تح: محمد الأشقر.
١٢- جزء في تفسير الباقيات الصالحات وفضلها، تح: علي أبو زيد وحسن مروة. وتح: بدر الزمان محمد شفيع النيبالي.
١٣- كتاب المختلطين، تح: د. رفعت فوزي عبد المطلب، وعلي عبد الباسط مزيد.
١٤- المجموع المذهب في قواعد المذهب، حقق في رسالتي دكتوراه في كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد سنة ١٤١٨هـ.

ومثل هذا في (الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط) [1]. فما قاله المحقق محمد خير وهم .

٤-ومما يقطعُ الشكَّ باليقينِ ماقالــه الإمامُ الحافظُ المؤرخُ شمسُ الدِّين السَّخـاويُّ (ت٩٠٢هـ) في خاتمة كتابه (الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر) [2]، وهو يُعَدِّدُ الكتبَ المؤلَّفةَ في السِّيرِ والتراجمِ :

« وأفرد الصَّلاحُ العلائي لكلٍّ من إبراهيم الخليل وموسى الكليم عليهما من الله الصَّلاة والتسليم جزءاً » .

بعد هذا أنتقل إلى :

النَّظرة الثَّالثة :

في تحقيقِ النَّصِّ وإخراجِهِ

من خلال مطالعة الرِّسالة سجلْت عليها عدداً من الملحوظات ، هذا بعضُها

- لم يذكر المحققُ المنهجَ الذي سارَ عليه في التَّحْقيقِ .
- (العنوان) هو من وضع المفهرس أو النَّاسخ ، وهو غير صحيح ، ولاينطبق على المضمون تماماً، ولم يقف المحقق عنده !.
- لم ينبه على أسلوب المؤلف في تدليس الشيوخ، ولم يقف عند هذا الأمر .
- لم يُحْصِ كذلك مصادرَ المؤلِّف ولا تكلَّم على طريقه تعامله معها ، وقد خصصت لهذا الجانب النظرة الرابعة.
- ذُكر ص ١٥ في كلام الزمخشري بيت شعر ، ولم ينسبه إلى قائله .
- وضع ص ١٦ عنواناً بَتَر به كلاماً لابن مسعود، ولم يذكر أنه هو وسواه من العناوين من وضعه .

---

(١) ٤١٦/١.

(٢) ١٢٥٤/٣.

- وضع ص ١٧ نقاطاً وقال: «كلمة غير واضحة في الأصل ...».

ورجعتُ إلى صورة أوَّلِ المخطوطِ التي نشرها المحققُ في المقدمة، فرأيتها واضحة، وهي: ونحوه.

- غَيَّرَ بعضَ الألفاظِ ولم يُشِرْ:

١- في ص ١٧ غَيَّرَ (كانَ) إلى (كانت).

٢- وفي ص ١٩ عند ذكر الرُّضي الطُّبريِّ غَيَّرَ وصفه بـ (الرباني) إلى (البرهاني)، وهذا التَّغييرُ خطأ، ولعلَّ الكلمةَ مُصَحَّفَةٌ أصلاً عن (الرضي).

٣- وفي ص ٦٨ غير (في) إلى (من).

- حذف بعض الألفاظ ولم يشر في ص ٦٩ حذف (ابن) الوارد قبل (المعمر).

- خَطَّأَ المؤلِّفَ (العلائيَّ) في نسبته قولاً إلى السُّهيليِّ فقال ص ١٨ «ليس في الروضِ الأُنُفِ أنه قول السهيلي، بل يفهم أنه قول موسى بن سالم بن عبد الله، أو هو قول أورده موسى بن سالم».

والصَّوابُ أنه قول السُّهيليِّ، ولا ذكر لموسى هنا!.

انظر الروض الأنف في (أول مابُدِئَ به النبيُّ ﷺ من النبوة) (١).

- لم ينهج المحقق نهجاً واحداً في التراجم، فهو يترجم رجالاً ويدع آخرين، بلا أيِّ ضابطٍ! والتمثيل على هذا يطول.

وأرى أنَّ السَّند إذا كان يرجع إلى كتاب كمصنف عبد الرزاق أو صحيح البخاري فلا داعي لترجمة رجاله.

ويكفي في مثل هذا أن يعرِّفَ بشيخ المؤلف المباشر، وتضبط سائر الأسماء ضبطاً صحيحاً.

وأغرب من هذا أن يعرف بمن فوق البخاري ومسلم!!

- ترجم المحقق لمشاهير أعلام مثل عبدالرزاق ومعمر بن راشد في ص١٩ والزهري في ص٦٦، وذُكر عبدالرزاق ومعمر ص٣٧ بسند بالاسم الأول، فعرَّف بهما مرة أُخرى في الهامش وكذلك عرَّف بالزهري!!

---

(١) ٢/٣٩١

ولم يلتزم أن يترجم للْعَلَمِ عند وروده أوَّل مرَّة، فقد ترجم عبدالأوَّل االسجزي ص٥٢، وكان مرَّ ذكره ص٣٨ ، وترجم ابن زياد النيسابوري ص٦٥ وقد مرَّ ذكره ص٤٤!

- قال المؤلف (ت:٧٦١) ص٢٢: «قال بعض المفسرين» .

ولم يحاول المحقق أن يعرف من القائل، وهو الزمخشري» وإنما عزا في نهاية النَّصِّ إلى مصدرٍ متأخرٍ هو (روح المعاني) للألوسي(ت١٢٧٠هـ)!

- في ص ٢٣: «وأخبرنا إسحاق بن يحيى الأموي» .

والصَّواب : الآمدي ، فقد نَصَّ الذَّهبيُّ في (المعجم المختصّ) [1] أنَّهُ وُلِدَ بآمد.

في ص ٢٧: «أخبرنا عبد القادر بن يوسف الخطيري» .

وهو في (معجم الشُّيوخ) للذهبي، و (الدُّرر الكامنة) [2] الحظيري – بالظاء المعجمة-.

- في ص ٣٤: «أبو نصر ... بن سميل» وكذلك ورد هذا الاسم ص ٤٣ .

وهو في (جزء في تفسير الباقيات الصَّالحات) و (الدُّرر الكامنة) [3] مميل .

- لم تكن بعض تعليقاته تشفي :

ففي ص ٢٠ قال المؤلِّف عن حديث : «وهو في صحيح مسلم من هذا الوجه» .

فعلَّق المحقق : «لم أجده في مسلم» ، وهذا لايشفي ، ولايوحي بنتيجة قاطعة ، وكان عليه أن يعود إلى تحفة الأشراف للمزي، ولو رجع إليه لوجد [4] المزي قد عزاه إلى البخاري والنسائي في الكبرى، ولم يعزه إلى مسلم، فما قاله المؤلف هنا وهم ، ولعلَّهُ من خطأ ناسخ.

- نفى رؤية حديث في سنن الترمذي ، وهو فيها ،

ففي ص ٢٩ قال عن حديثٍ عزاه المؤلِّف إلى هذه السنن «لم أره في سنن الترمذي» .

وهذا نظر متعجل ، فهو فيها في كتاب التفسير ، باب : ومن سورة لم يكن ، وقال عنه الترمذي : هذا حديث حسن صحيح [5] !.

- حصل تقديم وتأخير في عبارة لم ينتبه إليه المحقق : ففي ص ٣١ قال المؤلف : «وقوله

---

(١) ص ٧٠ .

(٢) المعجم ص ٣٢٤، والدرر ٢/٣٩٣ (الهندية) و ٣/٧ ط محمد سيد جاد الحق

(٣) الجزء ص ٥٩ والدرر ٤/٢٣٢ (الهندية) و ٤/٣٥١ (المصرية).

(٤) ٥/٢٠١.

(٥) ٥/٣٧٣ من طبعة د. بشار عواد معروف .

تعالى ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ﴾ الآية . ثم في هذه إعلام بتعظيم منزلة نبينا ﷺ ...) أقول : الصَّواب : في (ثم) هذه . فالكلام هنا على مايفيده حرف العطف هذا (ثم) . وهكذا جاء النص في الكشاف للزمخشري فهو له، ولم ينتبه المحقق إلى ذلك . كما تحرف في النص لفظ (إياه) إلى (أباه) .

– تحرف ص ٥٣ في المتن و ٦١ في الهامش اسم (وزيرة بنت عمر) إلى (ولادة) !!

– ضبط المحققُ قولَ النَّبيِّ ﷺ عن كذبات إبراهيم [1] «ما منها كذبة إلا مَاحَلَ بها عن دين اللّه » هكذا : «ما حَلَّ» .

وقد تابع في هذا – على مايبدو – الطَّبعاتِ السَّابقةَ ومنها:

١– متن (عارضة الأحوذي) ٣٠٦/١١ .

٢– متن (تحفة الأحوذي) ٥٨٧/٨ .

وهو غلط جزماً ، والصَّواب "مَاحَلَ" – بلا تشديدٍ – أي "دافَعَ وجادَلَ" ، ومضارعه يُمَاحِلُ كما في (النهاية) لابن الأثير [2] .

وتكرر هذا الخطأ أيضاً في طبعة دار الغرب الإسلاميّ [3] .

– في ص ٧١ ورد في قصيدة المؤلِّف التي مدحَ بها الخليلَ:

يـا أُمَّـةً فِـي الـنَّـاسِ فـرداً قـانـتـاً   مَـنْ بَـرا شـاكـراً مـن أنـعـمـا

وقوله : «مَنْ بَرا» تحريف مركَّب فقد حرَّف اللفظ ثم ضبطه !!.

والصَّواب : لِلّهِ بَرّاً كما جاء في المخطوط .

وسيأتي ماله تَعَلُّقٌ بهذا في النَّظْرةِ الرَّابعةِ .

---

(١) أحسَبُ بهذه المناسبة – مناسبة ذكر هذا التعبير – أن أورد كلمة للإمام أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي البغدادي (ت ٥١٣ هـ) نقلها عنه الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٣٩٢/٨ فقال

«قال ابن عقيل دلالة العقل تصرف ظاهر إطلاق الكذب على إبراهيم، وذلك أن العقل قطع بأن الرسول ينبغي أن يكون موثوقاً به ليعلم صدق ماجاء به عن الله، ولاثقة مع تجويز الكذب عليه، فكيف مع وجود الكذب منه ؟ وإنما أطلق عليه ذلك لكونه بصورة الكذب عند السَّامع ، وعلى تقديره فلم يصدر ذلك من إبراهيم عليه السلام – يعني إطلاق الكذب على ذلك – إلا في حال شدة الخوف لعلو مقامه، وإلا فالكذب المحض في مثل تلك المقامات يجوز وقد يجب لتحمل أخفّ الضررين دفعاً لأعظمهما، وأما تسميته إياها كذبات فلا يريد أنها تذم، فإن الكذب وإن كان قبيحاً مخلاً لكنه قد يحسن في مواضع، وهذا منها ».

(٢) انظر ٣٠٣/٤ .

(٣) انظر الجامع ٢١٣/٥ .

النَّظرة الرَّابعة:

مصادر المؤلف «العلائي»

رجع المؤلف في هذه الرسالة إلى عدد من المصادر، صَرَّحَ ببعضها، وأبهم بعضَها، وهي كالآتي:

أ- الكتب التي صَرَّح بها:

١- الكشاف للزمخشري: صرح بذكره ص ١٥، ونقل منه ص ١٧ قوله: «والحنيف المائل إلى ملة الإسلام، غير الزائل عنه» بدون عزو، وأبهم اسمه ص ٢٢ فقال: «قال بعض المفسرين»، ونقل في ص ٢٦ الأقوال في تفسير الحسنة المرادة في قوله تعالى ﴿ وَءَاتَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً ﴾ منه كذلك ولم يشر.

٢- الموطأ للإمام مالك.

٣-٤ الصَّحيحان للبخاري ومسلم.

٥- صحيح ابن حبان.

ب- الكتب التي صَرَّحَ بأسماءِ مؤلفيها فقط:

١- الراغب: ويريد كتابه (المفردات).

٢- السهيلي: ويريد كتابه (الروض الأنف).

٣- عبد الرزاق: ويريد كتابه (المصنف).

٤-٧ أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه: ويريد كتبهم «السنن».

٨- عبد بن حميد: ويريد كتابه (المسند) أو (المنتخب) منه.

٩- ابن أبي الدنيا: نقل عنه بسنده، ويريد كتابه (قرى الضيف)، وفات المحقق معرفته، وهو معذور فقد ظهر مطبوعاً بعد طبع هذه الرسالة[1].

١٠- إبراهيم بن إسحاق الحربي[2]، ويريد كتابه (إكرام الضيف)، وفات المحقق

(١) انظر الرسالة موضوع البحث ص ٢٤، وقرى الضيف ص ١٨.

(٢) جاءت نسبته في الرسالة: الجرمي، وقال المحقق ص ٢٤. أقرب رسم للكلمة غير الواضحة. وهذا خطأ، والصواب ما أثبته، ونسبته إلى الحربية في بغداد، وهو إمام مشهور.

معرفته ومعرفة كتابه ، ولو عرفهما لاستطاع ملء عدد من الفراغات التي خلفتها الرطوبة في المخطوطة [1] .

ج- من الكتب التي أغفلها :

١- شرح صحيح مسلم للنووي : وقد عزا المحقق إفادة المؤلف منه .

٢- تهذيب الأسماء واللغات للنووي أيضاً: وقد أفاد منه المؤلف المبحث الذي عنون له المحقق بـ (لمحات من حياته) أي: حياة إبراهيم [2]، وفاتته معرفته .

كما أفاد منه المؤلف - بدون إشارة - الرواية عن إبراهيم الخليل من رواية سيدنا رسول اللّه ﷺ عنه فقال [3] «وقد وقع لنا حديثٌ متصلُ السَّندِ إلى إبراهيم الخليل صلواتُ اللّهِ عليه وسلامُهُ من رواية سَيِّدِنا رسولِ اللّهِ ﷺ عنه»، ثم ساق الحديث من جامع الترمذي بسنده إليه ، ونص الحديث

« عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول اللّه ﷺ: لقيتُ إبراهيمَ عليه الصلاة والسلام ليلةَ أُسرِيَ بي، فقال: يا محمدُ أقرئ أمتك السَّلامَ، وأَخْبِرْهُمْ أنَّ الجَنَّةَ طيبةُ التربةِ، عذبةُ الماءِ، وأنها قيعان، وأنَّ غراسها: سبحان اللّه والحمد للّه ولا إله إلا اللّه واللّه أكبر»

وأول مَنْ نَبَّهَ على هذه اللطيفة الإسنادية الإمام النووي في كتابه المذكور (تهذيب الأسماء واللغات) في ترجمة إبراهيم عليه السلام إذ قال [4] «وقد مَنَّ اللّهُ الكريمُ علينا، وجعلَ لنا روايةً متصلةً وسبباً متعلقاً بخليله إبراهيم ﷺ، كما مَنَّ علينا بذلك في حبيبه وخليله وصفيه محمدٍ ﷺ» ثم أورد الحديث المذكور بإسناده إلى التِّرمذي [5] .

وكان من الأفضل للمؤلف رحمه اللّه تعالى لو صَرَّحَ بمصادره ونقوله .

كما كان من الأحسن للمحقق الفاضل - وَفَّقَهُ اللّه - لو تتبع هذا ، وَقَدَّمَ للرسالةِ بدراسة

---

(١) انظر الرسالة ص ٢٤، وإكرام الضيف ص ٥٢-٥٣

(٢) انظر ص ٦٧.

(٣) ص ٦٩

(٤) ١/١٠٠ .

(٥) وقد أورد هذا الحديث الإمام السيوطي في رسالته (العانيد في حلاوة الأسانيد) ص ٣٠-٣٢ وعزا هذا إلى النووي فقال : «وقد نَبَّهَ عليه النووي في تهذيبه....».

تبين مافيها من جديدٍ على الموضوع الذي شارك فيه المؤلف بهذه الرسالة ، ولو تأنّى في إظهارها وإظهار غيرها مما يشتغل بخدمته .

إنَّ السُّرعةَ عدو التَّحقيقِ، وما دُفع النقدُ واستُجلب حسنُ الثناءِ بمثل التأني والتَّثَبُّتِ وإعادة النظر واستقصاء البحث والصبر على التنقيب.

وأقول لنفسي وللإخوة المشتغلين بتحقيق كتب علوم الإسلام وإخراجها إنَّ علماءنا الأعلامَ الأثباتَ - رحمهم الله - قد أنفقوا في هذه الكتب سويداء قلوبهم وسواد عيونهم فهل تهون علينا ؟.

ولقد كان لهم في تحقيق «الكلمة العلمية» العجائب الغرائب [١] فهل نقتدي بهم في هذا، ونتعلَّمُ منهم شيئاً من خدمتها، والحفاظ عليها، وإعلاء شأنها، وتأديتها سليمة من الزَّلل والخلل؟.

(١) انظر ماقاله العلاَّمةُ الشَّيخُ عبدُ الفتاح أبو غدة عن الكلمة العلمية في آخر كتابه (صفحات من صبر العلماء على شدائد العلم والتحصيل) ص ٣٨٤-٣٨٦.

مراجع البحث

١- ابن قيم الجوزية حياته، آثاره، لبكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط. ١، ١٤١٢.

٢- الإشارات إلى أسماء الرسائل المودعة في بطون المجلدات والمجلات، لمشهور بن حسن آل سلمان، دار الصميعي، الرياض، ط: ١، ١٤١٤-١٩٩٤.

٣- إكرام الضيف، لإبراهيم بن إسحاق الحربي، تحـ: عبد الله حجاج، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة (د.ت).

٤- الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، لأبي اليمن مجير الدين عبد الرحمن العليمي المقدسي الحنبلي (٨٦٠-٩٢٨). مصورة مكتبة المحتسب في عمان، الأردن، ١٩٧٣ عن طبعة النجف في العراق سنة ١٩٦٨ (بدون إشارة).

٥- البداية والنهاية لابن كثير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥-١٩٩٤.

٦- تحفة الأحوذي، للمباركفوري، بإشراف: عبد الوهاب عبد اللطيف، مصورة دار الفكر، بيروت.

٧- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، للمزي، تحـ: عبد الصّمد شرف الدّين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ١، ١٤١٠-١٩٩٠.

٨- تحقيق المراد في أنَّ النهيَ يقتضي الفساد، للعلائي، تحـ: د. إبراهيم السلقيني، دار الفكر، دمشق، ط: ١، ١٤٠٢-١٩٩٠.

٩- تهذيب الأسماء واللغات، للنووي، مصورة دار الكتب العلمية عن المنيرية، بيروت.

١٠- جزء في تفسير الباقيات الصالحات وفضلها، للعلائي:

١- تحـ: علي أبو زيد وحسن مروة، دار ابن كثير، دمشق، ط: ١، ١٤٠٧-١٩٨٧.

٢- تحـ: بدر الزمان محمد شفيع النيبالي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٧-١٩٨٧.

١١- الجامع الكبير (كذا) للترمذي، تحـ: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط: ١، ١٩٩٦م.

١٢- جهود المرأة في رواية الحديث القرن الثامن الهجري ، للدكتور صالح يوسف معتوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت ، ط: ١، ١٤١٨-١٩٩٧.

١٣- الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، للسخاوي، تح: إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم ، بيروت، ط: ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩م.

١٤- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر العسقلاني ، مصورة عن طبعة الهند، ورجعتُ إلى طبعة محمد سيد جاد الحق، وأشرتُ إلى ذلك .

١٥- رسالة في تفسير قوله تعالى . (إن إبراهيم كان أمة) المنسوبة إلى ابن طولون، تح محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، بيروت، ط: ١، ١٤١٧.

١٦- الروض الأنف، للسهيلي، تح : عبد الرحمن الوكيل، مصر.

١٧- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، لابن العماد الحنبلي، تح . محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، ط. ١، ١٤٠٦-١٩٨٦، فإن رجعت إلى الطبعة القديمة بيَّنتُ.

١٨- صفحات من صبر العلماء على شدائد العلم والتحصيل، لعبد الفتاح أبو غدة، دار القلم، بيروت، ط: ٣، ١٤١٣هـ -١٩٩٢م.

١٩- طبقات الشافعية الكبرى، للتاج السبكي، تح: عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، مصر.

٢٠- عارضة الأحوذي، لابن العربي ، مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت ، ط: ١، ١٤١٥-١٩٩٥.

٢١- علوم الحديث لابن الصَّلاح، تح : د. نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م.

٢٢- الفانيد في حلاوة الأسانيد ، للسيوطي، تح : رمزي دمشقية، دار البشائر الإسلامية، بيروت ، ط: ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢٣- فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، لابن حجر، السَّلفية.

٢٤- الفلك المشحون في أحوال محمد بن طولون، لابن طولون نفسه، تح . محمد خير رمضان يوسف ، دار ابن حزم ، بيروت ، ط: ١، ١٤١٦-١٩٩٦م.

٢٥- الفهرس الشَّامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط (مخطوطات التفسير وعلومه)، صدر عن المجمع الملكي الأردني، ١٩٨٩م.

٢٦- قرى الضيف ، لابن أبي الدنيا، تحـ : عبد الله بن حمد المنصور، أضواء السلف، الرياض، ط: ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٢٧- كتاب المختلطين، للعلائي، تحـ : د. رفعت فوزي عبد المطلب، وعلي عبد الباسط فريد، مطبعة المدني، القاهرة، ط: ١، ١٤١٠ - ١٩٩٦.

٢٨- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة ، للغزي، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٥-١٩٩٧ «والكتاب محقق مطبوع من قبل ذلك»!.

٢٩- معجم شيوخ الذهبي ، له، تحـ : د. روحية السيوفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٤٠-١٩٩٠.

٣٠- المعجم المختصّ بالمحدِّثين للذهبي:

١- تحـ : د. محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق، الطائف، ط. ١، ١٤٠٨-١٩٨٨.

٢- وتحـ : د. روحية السويفي (كذا هنا وفي الكتاب السابق كتب : السيوفي) باسم (معجم محدثي الذهبي) ! دار الكتب العلمية ، بيروت، ط: ١، ١٤١٣-١٩٩٣م.

٣١- نظم الفرائد لما تضمنه حديث ذي اليدين من الفوائد ، للعلائي، تحـ : كامل شطيب الراوي، مطبعة الأمة ، بغداد، ط:١، ١٤٠٦-١٩٨٦.

٣٢- النهاية، لابن الأثير، تحـ : طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناحي. المكتبة العلمية ، بيروت.

٣٣- هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، لإسماعيل باشا البغدادي، مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين شاكرا لأنعمه اجتباه
وهداه إلى صراط مستقيم وآتيناه في الدنيا حسنة وإنه في الآخرة لمن الصالحين ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم
حنيفا وما كان من المشركين قال الراغب الأمة كل جماعة يجمعهم أمر ما إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد سواء كان ذلك الأمر
الجامع تسخيرا أو اختيارا ثم قال بعد ذكر وقوله تعالى إن إبراهيم كان أمة قانتا لله أي قائما مقام جماعة في عبادة الله نحو قولهم
فلان في نفسه قبيلة وكما روي أنه يحشر زيد بن عمرو بن نفيل أمة وحده وذكر صاحب الكشاف في معنى قوله تعالى إن إبراهيم كان
أمة وجهين أحدهما هو الذي أشار إليه الراغب أي كان وحده أمة من الأمم لكماله في جميع صفات الخير كقول بعضهم
وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد وعن مجاهد كان مؤمنا وحده والناس كلهم كفار والوجه الثاني أن يكون أمة
بمعنى مأموم أي يؤمه الناس ليأخذوا منه الخير أو بمعنى مؤتم به كالرحلة والنخبة وما أشبه ذلك مما جاء من فعلة بمعنى مفعول فيكون
مثل قوله تعالى قال إني جاعلك للناس إماما وقال ابن مسعود عند ذكر معاذ رضي الله عنهما إن معاذا كان أمة قانتا لله فقال
الأمة معلم الخير والقانت المطيع لله ورسوله وأصل القنوت لزوم الطاعة والخضوع وفسر بكل منهما قوله تعالى وقوموا لله
قانتين وقيل القنوت القيام وبه فسر قوله صلى الله عليه وسلم أفضل الصلاة طول القنوت لكن ليس مطلق القيام
بل القيام مع الخضوع فيكون هنا معنى القانت القائم بأمر الله والحنيف المائل إلى ملة الإسلام غير الزائل عنه والحنف
هو الميل عن الضلال إلى الاستقامة وتحنف الرجل إذا تحرى طريق الاستقامة وكانت العرب تسمي كل من اختتن و
حج حنيفا تنبيها على أنه على دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام [illegible] وفي بعض روايات بدء الوحي كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يجاور بغار حراء في كل سنة شهرا وكان ذلك مما تحنث به قريش في الجاهلية والتحنث التبرر قال السهيلي لأنهم الحنيفية
دين إبراهيم عليه السلام [illegible] قريش [illegible] أنهم على ملة إبراهيم عليه السلام وهم
مشركون وهو عليه الصلوة والسلام لم يكن مشركا بل كان حنيفا على دين الإسلام أخبرنا شيخنا أبو الفضل [illegible]
وعيسى عبد الرحمن [illegible] قالا أنا أبو جعفر [illegible] أنا أبو [illegible]
الغفار [illegible] أنا أبو بكر [illegible] إبراهيم [illegible] القاسم [illegible] عبد الملك [illegible]
[illegible] عبد الرزاق أنا معمر [illegible] إبراهيم [illegible]
[illegible] الحسين [illegible]
[illegible] عبد الرزاق أنا معمر عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس
رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى الصور في البيت يعني الكعبة لم يدخل حتى أمر بها فمحيت ورأى إبراهيم وإسماعيل

«أول المخطوطة»

«آخر المخطوطة»



مَسَائِلُ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّد بن عُثْمَانَ بن أَبِي شَيْبَةَ
عَنْ شُيُوخِهِ
(في مَسَائِلِ الجرحِ والتَّعْدِيلِ)
تُوُفِّي أبو جعفر سنة ٢٩٧هـ
رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى

تحقيق د. عامر حسن صبري(*)

مُلَخَّصُ البحث:

يُخرِجُ هذا البحثُ، من غياباتِ النِّسيانِ إلى النُّور، أثرًا نفيسًا، جليلَ القدر، وهو مسائلُ أبي جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة عن شيوخه (في مسائل الجرح والتعديل)، وتوفي أبو جعفر سنة ٢٩٧هـ.

وقد كتب المحقق بين يدي هذا الأثر القيم فصلين، اشتمل أولهما على ترجمة مؤلفه محمد بن أبي شيبة، إذ تناول الحديث عن اسمه، ونسبه، وكنيته، وعائلته، ونشأته، ووفاته، وشيوخه، وتلاميذه، ومنزلته العلمية وأقوال العلماء فيه، ومؤلفاته. وانبسط الكلام في ثانيهما على مادة الكتاب المحقق، ومكانته العلمية بين كتب الفن، وإثبات نسبته إلى مؤلِّفه، ورواة نسخته، ووصف مخطوطة الكتاب، وعمل المحقق.

ويحتوي الكتابُ أسئلةً وجهها محمد بن عثمان بن أبي شيبة إلى شيوخه في موضوع نقد الرِّجال، أو في بيان علل بعض الأحاديث، كما يتضمن أقوالاً في أحوال بعض الرواة من حيث التوثيقُ أو التضعيفُ، ويحتوي أحاديثَ مرفوعةً وآثارًا عن بعض التابعين مما تفرَّد به بعضُ الرُّواة.

وينفردُ هذا الأثر المُحَقَّقُ بأحكام على الرِّجال لم يُسبَقْ إليها، ولها في الحكم على الرواة أهميةٌ كبيرةٌ، كما يذكر بعض الفرق والمذاهب المبتدعة، ويُحَذِّرُ منها، ويشتمل على ذكر أحوال بعض الرُّواة الذين لم نجد من ذكرهم، أو أشار إليهم، أو نبَّه عليهم، كما كان هذا الكتاب موردًا عذبًا لكثير من كتب الجرح والتعديل التي جاءت بعده، مثل كتاب الثقات لابن شاهين، وكتاب الضُّعَفاء له، وكتاب الضُّعَفاء للعقيلي، وتهذيب الكمال للمزِّي.

(*) أستاذ الحديث وعلومه بقسم الدِّراساتِ الإسلاميَّة، جامعة، الإمارات العربيَّة المتَّحدة، العين.

البحث:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سَيِّد المرسلين، وعلى آله وأصحابه البررة الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدِّين.

وبعد:

فمما لا يخفى على مسلم – يؤمن بالله ربًا وبالإسلام دينًا – أنَّ سُنَّةَ رسولِ اللَّه ﷺ هي الأصلُ الثَّاني من أصول التَّشريع في الإسلام، وأنَّهُ لا كمال لهذا الدِّين إلاَّ بها، لأنها المفسِّرةُ لكتابِ اللَّهِ، والشَّارحةُ له، والمثبتة لقضايا كثيرة لم ترد فيه، ولهذا فإنَّ اللَّه سبحانه وتعالى لم يفرق بين وحي القرآن ووحي السُّنَّة في إلزام العباد بهذين المصدرين، وإقامة الحجة عليهم، ولأجل ذلك فقد عُنِيَ المسلمون جيلًا بعد جيلٍ بسنة النَّبيِّ ﷺ، وبذلوا جهودًا عظيمةً للحفاظ عليها، وتدوينها، وصونها من الضَّياع والإهمال، مع وضع القواعد المناسبة التي مَيَّزوا فيها ما ثبت عن النبي ﷺ وما لم يثبت، حتى غدت السنة النبوية بفضل هذه الجهود الخيِّرة نقيَّةً من الشَّوائب، بعيدةً عن كلِّ شك أو شبهة، فجزاهم اللَّه خير الجزاء، وغفر لهم في دار المثوبة.

وكان من أهمِّ العلوم التي اعتنى بها أهلُ الحديثِ على مرِّ القرون البحثُ في الرِّجال وأحوالهم مما يُعرف بعلم الجرح والتَّعديل، والكشف عن صحة الأحاديث التي وردت من طريقهم، ومعرفة ما فيها من عللٍ، وفي ذلك يقول الإمام ابن أبي حاتم في تقدمة الجرح والتعديل: «فلمَّا لم نجد سبيلًا الى معرفة شيء من معاني كتاب اللَّه، ولا من سنن رسول اللَّه ﷺ إلاَّ من جهة النَّقْلِ والرِّوايةِ، وجب أن نُمَيِّزَ بين عدول النَّاقلة والرُّواة وثقاتهم وأهل الحفظ والتثبت والإتقان منهم، وبين أهل الغفلة والوهم وسوء الحفظ والكذب واختراع

الأحاديث الكاذبة، ولما كان الدِّين هو الذي جاءنا عن الله عزَّ وجلَّ، وعن رسوله ﷺ بنقل الرواة حقَّ علينا معرفتهم، ووجب الفحص عن الناقلة والبحث عن أحوالهم...»[1]

ومن العلماء الذين اهتمُّوا بالبحث عن الرواة، والكشف عنه أحوالهم الإمام الحافظ المُسْنِد أبو جعفر محمد بن الإمام الحافظ عثمان بن أبي شيبة، الذي ترك آثارًا في كثير من المجالات التي خدمت السُّنَّة الكريمة، ومن آثاره التي وصلت إلينا هذا الأثرُ المهمُّ الذي يتعلَّق بنقد رجال الحديث والكشف عن أحوالهم، وقد أقدمت على إخراجه وخدمته لما لمست فيه من أهمية عظيمة في هذا الشأن، كما سنوضح ذلك لاحقًا، مستعينًا بالله تعالى وحده، فهو حسبي ونعم الوكيل.

المحقق

(١) تقدمة الجرح والتَّعديل ١/٥.

الفصل الأوَّل

ترجمة الإمام محمَّد بن عثمان بن أبي شيبة[1]

(أ) اسمه ونسبه وكنيته:

هو الحافظ محمَّد بن عثمان بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان بن خُوَاستي، أبو جعفر العَبْسي مولاهم، الكوفيّ.

(ب) عائلته ونشأته ووفاته:

نشأ أبو جعفرٍ في الكوفةِ في كَنَفِ عائلةِ علمٍ، وكانت هذه العائلة مشهورةً بمنزلتها ومكانتها، فهذا الإمام أبو زكريا يحيى بن عبد الحميد الحِمَّاني، صاحب المسند الكبير (ت٢٨٢هـ) يقول أولاد ابن أبي شيبة من أهل العلم، كانوا يزاحمونا عند كُلِّ مُحدِّث[2]

كان أبوه عثمان محدِّثًا ومفسِّرًا، روى عنه البخاريُّ ومسلمٌ وغيرهما، وكذا عمَّه أبو بكر عبد الله، كان من كبارِ الحفَّاظِ، وهو صاحب الكتب الشُّهيرة كالمسند والمصنف والتفسير وغيرها، وكذا عمّه الآخر القاسم، كان محدِّثًا، وان كان يُخطيءُ ويَهِمُ، ذكره ابن حبَّان في الثقات، وقال: يروي عن وكيع وأبي أسامة، حدثنا عنه الحسن بن سفيان، يخطيء ويُخالف[3]. ومن عائلته أيضًا ممن عُرِف بالعلم ابن عَمِّهِ الإمام الحافظ إبراهيم بن أبي بكر عبدالله بن أبي شيبة، كان من تلامذة الإمام أحمد، روى عنه مسائلَ، وروى عنه النسائي في عمل اليوم والليلة وابن ماجه[4]. وكذلك كان جَدُّهُ محمد بن إبراهيم، ثقةٌ مأمونًا، وكان قاضيًا في فارس، وروى حديثه النسائي في سننه[5].

في هذه العائلة العلميَّة نشأ أبو جعفر، إضافة إلى ما كانت عليه بلدته الكوفة من مكانة

(١) سبقني إلى دراسة هذا الإمام ثلاثة إخوة باحثين، أولهم صديقنا الدكتور موفق عبدالله في (سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة للإمام علي بن المديني)، وثانيهما الأستاذ محمد بن حمد الحمود، في تحقيقه لكتاب العرش، وثالثهما الدكتور محمد بن خليفة التميمي في كتابه (محمد بن عثمان بن أبي شيبة وكتابه العرش) وهي رسالته للماجستير من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، فلهم فضل السَّبق في ذلك، ولكني زدت أشياء جديدة سيلاحظها القارئ إن شاء الله تعالى

(٢) تهذيب التهذيب ٦/٣.

(٣) الثقات ٩/١٨.

(٤) سير أعلام النبلاء ١١/١٢٨.

(٥) تهذيب الكمال ٢٤/٣١٨.

مرموقة في العلم، لكثرة العلماء الذين نشأوا فيها، أو وفدوا عليها، فقد التقى أبو جعفر كبارَ الحفَّاظ من أمثال علي بن المديني، ويحيى بن مَعين، وأحمد بن يونس اليربوعي، ومحمد بن عبدالله بن نُمير، وغيرهم، ثم استوطن أبو جعفر بغداد لما كبر وقَوي عُوده، وكان ذلك في سنه ثلاث وسبعين ومئتين، وقد أحبَّ أبو جعفر بغداد لما رأى في أهلها الرَّغبة في العلم، وحبَّ العلماء، قال الإمام الزاهد جعفر بن محمد بن نُصير الخُلْدي: سمعت محمد بن عثمان بن أبي شيبة، وقد قال له قوم غرباء من أصحاب الحديث: يا أبا جعفر، نحن قوم غرباء، فزدنا، فقال: لكم حقٌ ولجيراني حقوق، هؤلاء يعني من حوله من أهل بغداد، إن مرضت عادوني، وإن متّ حضروني، وإن مرُّوا بقبري ترحَّموا عليَّ، وأنتم تفارقونني، ولا أعلم ما يكون منكم[1].

وبقي أبو جعفر في بغداد، حتى توفي بها في يوم الثلاثاء، الثامن عشر من شهر ربيع الأوَّل، سنة سبع وتسعين ومئتين[2]، وكان قد قارب التسعين.

(ج) شيوخه:

روى أبو جعفر عن عدد كبير من العلماء والرُّواة، وقد ذكر الدكتور محمد خليفة أنَّ عدد الشيوخ الذين روى عنهم في كتابه (العرش) بلغ ثلاثةً وخمسين شيخًا[3]، ولا شكَّ أن هذا يدلُّ على سعة من روى عنهم من أهل العلم، وقد أشار إلى كثرة شيوخه بعض من ترجم له، منهم الخطيب البغدادي، فقال: وحدث عن أبيه وعمّه وعلي بن المديني ونحوهم، وكان كثيرَ الحديثِ، واسعَ الرِّوايةِ[4]. وقال الذهبي: سمع أباه وعمَّيه... وخلقًا سواهم[5]

وقد روى في مسائله هذه عن ثمانية عشر شيخاً، وإليك ذكرهم، مع ترجمة مختصرة لهم، وقد رتَّبْتُهُمْ على حروفِ المعجمِ:

(١) تاريخ بغداد ٤٢/٣

وتبين هذه الحكاية ما كان يتمتَّع به أبو جعفر من مكانة في العلم، بحيث أصبح يتنافس عليه الطَّلبة من كلِّ مكان للسَّماع منه والرِّواية عنه

(٢) تاريخ بغداد ٤٧/٣.

(٣) محمد بن عثمان بن أبي شيبة وكتابه العرش ص ٢١٣

(٤) تاريخ بغداد ٤٢/٣.

(٥) سير أعلام النبلاء ٢١/١٤.

١- إبراهيم بن أبي بكر بن عيّاش الأسديّ الكوفيّ، روى عن عبد الله بن المبارك، روى عنه. أبو سعيد الأشج، والحسن بن محمد بن الصباح. قال أبو حاتم: صدوق، وذكره ابن حبان في الثّقات[1]

٢- إبراهيم بن محمد بن ميمون الكنديّ الكوفيّ، يروي عن داود بن الزبرقان، وسعيد بن حكيم العبسي، وعلي بن عابس. ذكره ابن حبان، وقال: كان شيعيًّا جلدًا، وكان منكرَ الحديث[2].

٣- إبراهيم بن أبي معاوية محمد بن خَازِم، أبو إسحاق الكوفيّ، صدوق، مات سنة ٢٣٦، روى له أبو داود[3].

٤- الحسن بن سهل الجُعفي أبو علي الكوفي، يروي عن أبي خالد الأحمر، وأبي بكر بن عياش، ووكيع وغيرهم. روى عنه أبو زرعة، والحسن بن سفيان وآخرون. ذكره ابن حبان في الثّقات[4].

٥- زكريا بن يحيى الكسائي الكوفي، قال عنه النسائي وغيره. متروك الحديث، وقال ابن معين: رجل سوء يحدّث بأحاديث سوء[5].

٦- طاهر بن أبي أحمد الزبيري، واسم أبي أحمد محمد بن عبدالله الزبير، الكوفي، يروي عن أبيه، وأبي أسامة، ووكيع وغيرهم. ذكره ابن حبان في الثقات، وقال مستقيم الحديث[6].

٧- عبدالله بن بَرّاد بن يوسف أبو عامر الكوفي، ثقة، روى عنه البخاري ومسلم وأبو زرعة وغيرهم[7].

---

(١) ينظر: الجرح والتعديل ٢/٩٠، والثقات ٨/٧٤.

(٢) الثقات ٨/٧٤، ولسان الميزان ١/١٠٧

(٣) تهذيب الكمال ٢/١٧١.

(٤) الجرح والتّعديل ٣/١٧، والثّقات ٨/١٧٧.

(٥) لسان الميزان ٢/٤٨٢.

(٦) الجرح والتعديل ٤/٤٩٩، والثقات ٨/٣٢٨

(٧) تهذيب الكمال ١٤/٣٢٧.

٨- عبدالله بن عمر بن محمد بن أبان أبو عبدالرحمن الكوفي، يلقب بمشكدانة، روى عنه مسلم وأبو داود وأبو زرعة وغيرهم، وهو صدوق فيه تشيع[١].

٩- عبدالله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان، المعروف بابن أبي شيبة العبسي مولاهم الكوفي، عم أبي جعفر المصنف، الإمام الحافظ الثقة، صاحب التصانيف الشهيرة، روى عنه البخاري ومسلم وأحمد وأبو زرعة وخلق[٢].

١٠- عبدالله بن محمد بن سالم الزُبيدي أبو محمد الكوفي القزاز المعروف بالمفلوج، ثقة، روى عنه أبو داود وابن ماجه وأبو يعلى الموصلي وغيرهم[٣].

١١- عبدالله بن مروان بن معاوية الفَزَاري أبو حذيفة الكوفي، ثقة، روى عن أبيه والكوفيين[٤]

١٢- عثمان بن محمد بن إبراهيم العبسي مولاهم الكوفي، والد أبي جعفر، الإمام الحافظ، صاحب مصنفات كثيرة، روى عنه البخاري ومسلم وأبو داود وغيرهم[٥].

١٣- علي بن عبدالله بن جعفر المديني أبو الحسن، الإمام الحافظ شيخ المحدثين، روى عنه البخاري وأبو داود وخلق[٦].

١٤- محمد بن عبدالله بن نمير الهمداني أبو عبد الرحمن الكوفي الحافظ الثقة، روى عنه البخاري ومسلم وأبو داود وعبدالله بن أحمد وخلق[٧].

١٥- محمد بن يزيد بن محمد بن كثير العجلي أبو هشام الكوفي قاضي بغداد، روى عنه مسلم والترمذي وابن ماجه وغيرهم، وهو صدوق يخطىء[٨].

١٦- مليح بن وكيع بن الجرّاح بن مَليح الكوفي، روى عن أبيه وكيع وجرير بن عبدالحميد والوليد بن مسلم وغيرهم ذكره ابن أبي حاتم، ولم يذكر عن حاله شيئاً[٩].

---

(١) تهذيب الكمال ٣٤٥/١٥

(٢) سير أعلام النبلاء ١٢٢/١١

(٣) تهذيب الكمال ٥٥١/١٤

(٤) الثقات ٣٥٠/٨، وتاريخ بغداد ١٥١/١٠

(٥) سير أعلام النبلاء ١٥١/١١

(٦) تهذيب الكمال ٥/٢١.

(٧) تهذيب الكمال ٥٦٦/٢٥.

(٨) تهذيب الكمال ٢٤/٢٧.

(٩) الجرح والتعديل ٣٦٧/٨

١٧- مِنْجاب بن الحارث بن عبدالرحمن التميمي أبو محمد الكوفي، ثقة، روى عنه مسلم وابن ماجه وغيرهما[١].

١٨- يحيى بن مُطيع أبو زكريا الكوفي، ذكره ابن مَنْدة في الكنى، ولم أقف على حاله[٢].

(د) طائفة من تلامذته:

روى عن أبي جعفر خَلْق من المحدِّثين، كما قال الذَّهبي في السِّير[٣]، وإليك قسمًا منهم:

١- أبو القاسم سليمان بن أحمد الطَّبراني، الإمام الحافظ، صاحب التَّصانيف الشُّهيرة، روى عنه أبو خليفة الجُمحي وابن مندة وغيرهم، توفي سنة ٣٦٠هـ[٤].

٢- محمد بن مَخْلَد بن حفص الدُّوري العطار، الحافظ مسند العراق ومحدِّثه، روى عنه الدارقطني وابن شاهين وغيرهما، مات سنة ٣٣١هـ[٥].

٣- أبو بكر محمد بن سليمان الأزدي الواسطي، المعروف بابن الباغندي، الحافظ المحدِّث، إلا أنه كان مدلِّسًا، روى عنه محمد بن مَخْلَد العطار والحسين بن إسماعيل المحاملي وغيرهم، توفي سنة ٣١٢هـ[٦].

٤- أبو بكر محمد بن عبدالله بن إبراهيم بن عبدويه الشافعي البزاز البغدادي، الإمام الحافظ النَّاقد، صاحب المصنفات في الحديث، روى عنه الدارقطني وابن شاهين وخَلْق، توفي سنة ٣٥٤هـ[٧].

٥- أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى العُقيلي، الإمام الحافظ البارع، صاحب كتاب الضعفاء، توفي سنة ٣٢٣هـ[٨].

٦- أبو محمد يحيى بن محمد بن صاعد البغدادي، روى عنه البغوي والدارقطني وغيرهما، كان إمامًا ثقة ثبتًا حافظًا، صَنَّفَ مصنفاتٍ كثيرةً، مات سنة ٣١٨هـ[٩].

---

(١) تهذيب الكمال ٢٨/٤٩٠.
(٢) فتح الباب في الكنى والألقاب ص ٣٤٨.
(٣) سير أعلام النبلاء ١٤/٢١.
(٤) سير أعلام النبلاء ١٦/١١٩.
(٥) سير أعلام النبلاء ١٥/٢٥٦.
(٦) سير أعلام النبلاء ١٣/٢٨٦.
(٧) سير أعلام النبلاء ١٦/٣٩.
(٨) سير أعلام النبلاء ١٥/٢٣٦.
(٩) سير أعلام النبلاء ١٤/٥٠١.

(هـ) منزلته العلميَّة، وأقوال العلماء فيه:

أثنى كثير من العلماء على أبي جعفر، وشهدوا له بالحفظ والمعرفة وسَعة الرِّواية، فقد قال الخطيب البغدادي في ترجمته: كان كثيرَ الحديثِ، واسعَ الروايةِ، ذا معرفة وفهم[(١)] وسئل عنه الإمام النَّاقد صالح بن محمد جَزَرة، فقال: ثقة[(٢)]. كما سُئل عنه الإمام الحافظ عَبْدان عبد اللّه بن أحمد الأهوازي، فقال: ما علمنا إلاَّ خيرًا، كان يُخْرِجُ إلينا كتبَ أبيه المسندةَ بخطِّه في أيام أبيه وعمِّه، وسمعها من أبيه[(٣)].

وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يروي عن العراقيين، كتب عنه أصحابنا[(٤)].

وقال الذهبي: الإمام الحافظ المسند... جمع وصنَّف... وكان من أوعية العلم.

قلت: ومع هذه المكانة المرموقة من ثناء العلماء على أبي جعفر، فقد تكلَّم فيه بعض أهل العلم من معاصريه، فرماه بالكذب عبداللّٰه بن أحمد بن حنبل، وعبدالرحمن بن يوسف بن خِرَاش، وعبد اللّه بن أسامة الكلبي وغيرهم، وقال الإمام محمد بن عبداللّه الحضرمي مُطَيَّن، - حين سئل عنه - فقال: عصا موسى تَلَقَّفُ ما يأفكون[(٥)]. وقال الدارقطني كما في سؤالات الحاكم: ضعيف[(٦)].

أقول: بعد عرض هذه الأقوال المتضاربة في الثناء والقدح أرى أن إطلاق الكذب عليه فيه الكثير من المبالغة، لأنَّ الذين شنَّعوا عليه كان أكثرهم من أقرانه، ومن المعلوم أنَّ الراوي إن صدر فيه توثيق، فإنَّ كلام الأقران فيه لا يؤخذ به ولا يُلتفت إليه، فقد قال ابن عَديّ في ترجمته: محمد هذا على ما وصفه عَبْدان لا بأس به، وابتلي مُطيَّن بالبلَدِيَّة[(٧)]، لأنهما كوفيان جميعًا قال فيه ما قال... ولم أر له حديثًا منكرًا فأذكره. ونقل الحافظ ابن حجر عن ابن عدي أنه قال: وقفت على تعصب بين مُطَيَّن وبين محمد بن عثمان بن أبي شيبة، حتى ظهر لي أنَّ الصَّواب الإمساكُ عن قَبول كلِّ واحدٍ منهما في صاحبه[(٨)]. وأمَّا تصريح عبد اللّه بن أحمد وغيره بالكذب فإنَّ هذا النقل انفرد به أبو العباس بن عُقْدة، وفيه نظر،

(١) تاريخ بغداد ٣/٤٢.
(٢) تاريخ بغداد ٣/٤٣.
(٣) الكامل في ضعفاء الرجال ٦/٢٢٩٧ ومختصره للمقريزي ص ٧٠٢
(٤) الثقات ٩/١٥٥
(٥) ينظر: الكامل ٦/٢٢٩٧، ولسان الميزان ٥/٢٨٠.
(٦) سؤالات الحاكم للدارقطني ص ٩٩.
(٧) يعني بالمنافسة التي قد تكون بين الأقران، وهم من بلد واحد.
(٨) لسان الميزان ٥/٢٨٠.

لأن ابن عقدة ضَعَّفَهُ غيرُ واحدٍ من أهل العلم، إضافة إلى أنه كان رافضياً يسبُ الصحابة، فلا يقبل نقله في ذلك، وقد قال حمزة السهمي: سألت أبا بكر بن عبدان عن ابن عقدة إذا حكى حكاية عن غيره في الشيوخ في الجرح، هل يُقبل قوله؟ قال: لا يقبل[1].

ونختم حكمنا على الإمام أبي جعفر بما قال الإمام الذهبي: لم يُرزق حَظًّا، بل نالوا منه[2]، وأنَّهُ كان بصيرًا بالحديث والرجال[3]. وبما قال مسلمة بن قاسم: لا بأس به، كتب النَّاس عنه، ولا أعلم أحدًا تركه[4].

(و) مؤلفاته:

وُصِفَ أبو جعفر بأنَّهُ صاحبُ مصنَّفات كثيرة، وقد ذكرت له كتب التراجم سبعة من المؤلفات، غالبها يدور حول الحديث والرجال، وإليك أسماءها[5]:

١- التَّاريخ، وصفه الخطيب بأنَّه تاريخ كبير[6].

٢- السُّنن في الفقه.

٣- فضائل القرآن.

٤- كتاب في خلق آدم، وخطيئته، وتوبته[7].

٥- سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعليِّ بن المديني[8].

٦- كتاب العرش[9].

٧- مسائل محمد بن عثمان بن أبي شيبة عن شيوخه، وهو كتابنا هذا.

---

(١) سؤالات حمزة السَّهمي للدارقطني وغيره من المشايخ ص ١٦٠

(٢) السير ٢١/١٤.

(٣) ميزان الاعتدال ٦٤٢/٣.

(٤) لسان الميزان ٢٨١/٥.

(٥) وقد اعتمدت في هذا الإحصاء على ما كتبه الدكتور موفق في ترجمته ص٢٠، وعلى ما كتبه الدكتور محمد بن خليفة في تحقيق كتاب العرش ص ٢٢٢.

(٦) تاريخ بغداد ٤٢/٣.

(٧) اطلع عليه الدكتور محمد بن خليفة في كتابه ص ٢٢٤، وتوجد نسخته في المكتبة الظاهرية في مجموع ١٩، من ٤٦-٥٧، ورجح أنه ليس كتاباً مستقلاً، وإنما هو قطعة من كتاب التاريخ..

(٨) حققه صديقنا الدكتور موفق عبدالله في مكة، وصدر بتاريخ ١٤٠٤، عن مكتبة المعارف بالرياض.

(٩) طبع طبعتين، الأولى بتحقيق محمد بن حمد الحمود في الكويت سنة ١٤٠٦، والثانية بتحقيق الدكتور محمد بن خليفة في الرياض سنة ١٤١٨.

الفصل الثاني

مسائلُ محمَّد بن عثمان بن أبي شيبة عن شيوخه

(أ) مادة الكتاب:

اشتمل هذا الكتاب على أسئلة وجهها محمد بن عثمان لشيوخه، في موضوع نقد الرِّجال، أو في بيان علل بعض الأحاديث والآثار، وبعض شيوخه أئمة لهم مكانة في علم الجرح والتَّعديل، كأبيه وعمِّه، وعبدالله بن محمد بن نمير، وعلي بن المديني، كما يتَّصل سند هؤلاء المشايخ وغيرهم بكبار علماء النقد ومعرفة الرجال، من أمثال سفيان الثوري، وأبي نعيم الفضل بن دُكين، وعبدالرَّحمن بن مهدي، وأبي عمرو الأوزاعي، ويحيى بن آدم، وأبي معاوية الضَّرير، ووكيع بن الجراح، وأبي إسحاق الشَّيباني، وعبدالله بن إدريس الأودي، وإسحاق بن منصور السَّلولي وغيرهم.

وقد تَضَمَّنَ الكتابُ أقوالاً في أحوال الرواة من حيثُ التوثيقُ أو التضعيفُ، كما تَضَمَّنَ أيضًا نصوصًا في أحوال بعض الرواة ومناقبهم مما لا علاقة له بالرواية، كقول مالك بن مِغْوَل كنت أغدو إلى مقاتل بن بشير العِجْلي، فأجد مسجد بني عِجل الأكابر قد بكَّروا إليه، فكان إذا تَكَلَّمَ أنصتوا لكلامه، وحفظوا عنه ما يقول، وتدارسه بعضهم على بعض، وكنتُ اليوم الذي آتيه فيه وأُجالسه تصغر الدنيا في عيني وقلبي. وكقول عبدالله بن إدريس الأَوْدي رحمة الله على الحُرِّ بن صيَّاح، فقد كنت ألقاه شبيهًا بالمتَّهم، بما عليه من العمل والعبادة. وكقول ليث بن أبي سُليم لما مات عون بن عبدالله تركتُ مجالسة الناس زمانًا حزنًا عليه.

وحوى الكتاب أيضًا أحاديثَ مرفوعةً، وآثارًا عن بعض التَّابعين، مما تفرَّد بها بعض الرواة. فمن الأحاديث المرفوعة حديث المُطعم بن المِقْدام عن النبي ﷺ: (ما خَلف عبدٌ على أهله أفضلَ من ركعتين يركعهما عندهم حين يريد سفرًا)، ومن الآثار قول عطاء بن يسار في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾، قال: إنَّ من الحسنات سبحان الله والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلاَّ بالله، وهُنَّ الباقياتُ الصَّالحاتُ.

(ب) مكانةُ الكتاب بينَ المؤلَّفات المماثلة:

انفرد الكتاب بمادة علمية مهمة، تناولت قضايا مختلفةً في علم الجرح والتعديل، فمن ذلك انفراده بأحكام على الرجال لم يوردها أحد، مع مالها في الحكم على بعض الرواة من أهمية كبيرة، إضافة الى ذكره بعض الفرق والمذاهب المبتدعة والتّحذير منها، كما اشتمل أيضًا على ذكر كنى بعض الرواة وألقابهم وأنسابهم، وهي أمور مهمة - كما لا يخفى - لتحديد شخصية الراوي، ثم بيان حاله ومرتبته، فضلاً عن ذكره بعض مواليد الرواة ووفياتهم، وهي كذلك مهمة في معرفة السّماع والاتصال والانقطاع وغير ذلك، كما أنه اشتمل على ذكر بعض الرواة وأحوالهم، لم أجد أحدًا ذكرهم أو أشار إليهم، وهذه إضافة مهمة في هذا العلم.

ونشير الى أمثلة من ذلك فيما يأتي:

١- روى قول أبي نعيم في أبي سلمة علي بن سلمة. إنَّهُ ثقةٌ، ولم أجد أحدًا نقل هذا القولَ مع ما له من أهمية، وقد ذكره البخاري في التّاريخ الكبير، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، وسكتا عن حاله.

٢- نقل قول عبد الرحمن بن مهدي في عبدالرحمن بن عبدالمؤمن الرام: ما أعرف منه إلاّ خيرًا. وهذا الراوي ذكره البخاري في التاريخ الكبير، وسكت عنه.

٣- نقل قول زيد بن الحباب في ربيع بن إبراهيم الحنفي: كان واللهِ من الصّادقين. ولم أجد أحدًا ذكر هذا القول على أهميته.

٤- روى عن أبي نعيم قوله في مسافر الجصاص كان يذهبُ مذهبَ الحارثِ بن حصيرة، يعني في الرفض.

٥- روى عن عبد الرحمن بن مهدي أنه قال في محمد بن مسلم البصري: كان من القَدَرِيَّةِ.

٦- روى عن أبي نعيم أنه قال في أبي المضاء: هذا من شيوخ عبيدالله بن موسى الشيعة.

٧- نقل عن أبي نعيم قوله في عوف بن أبي دلهامة - أحد شيوخ عبدالله بن المبارك - فقال: كان شيخًا من أهل الحجاز، وكانوا يصفونه بخير. ولم أجد ذكرًا لهذا الرّاوي في كتب الرّجال.

٨- ونقل أيضًا عن أبي نعيم قوله في عبدالحميد بن حُريث: كان أصحابنا يصفونه بالثقة والخير.

٩- وروى عن أبي نعيم قوله في القاسم: إنَّهُ كان عثمانياً، ولم يكن من أهل الحديث. ولم أجد القاسم فيما لديَّ من الكتب.

١٠- وسأل شيخه إبراهيم بن أبي بكر بن عياش عن موت حسن بن عياش، فقال: مات قبل أبي بكر بعشر سنين.

هذه شذرات من الفوائد التي اشتملَ عليها هذا الكتاب، ولأجل هذه الأهمية فقد كان الكتاب مصدرًا لكثير من كتب الجرح والتعديل، مثل كتاب الثقات لابن شاهين، وكتاب الضعفاء له، وكتاب الضعفاء للعقيلي، وتهذيب الكمال للمزي، وسنذكر مواضع اقتباسهم منه في الفقرة القادمة.

(ج) إثباتُ نسبة الكتاب إلى أبي جعفر بن أبي شيبة:

لا شكَّ أنَّ هذا الكتاب من تأليف أبي جعفر، ومما يدلُّ على ذلك، ما يأتي

١- إسناد النسخة التي تَمَّ التَّحقيقُ عليها، فقد جاء على غلافها (جزء فيه مسائل أبي جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة عن شيوخه) ثم ذكر سند النسخة، وسيأتي التعريف به

٢- نقل من هذا الكتاب بعض علماء الجرح والتعديل في كتبهم، فقد نقل أبو حفص عمر ابن شاهين (ت ٣٨٥) خمسة نصوص في كتاب الثقات، هي النصوص (٣، و١٣، و٢٤، و٢٧، و٣٩)، كما روى نصين في كتاب الضعفاء، هما (٥٧، و٨٠)، وقد رواها ابن شاهين من طريق أبي علي ابن الصَّوَّاف عن المصنف أبي جعفر به.

ونقل أبو جعفر العُقيلي (ت ٣٢٢) في كتاب الضعفاء، النص رقم (٨٤) عن المصنف أبي جعفر به.

وروى ابن عساكر (ت ٥٧١) نَصًّا بإسناده إلى المصنف، وهو النَّصُّ رقم (٢٨)، وقد رواه ابن عساكر بسند النسخة التي وصلت إلينا نفسها.

٣- ومن الأدلة على صحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه أنَّ هذه النسخة سمعها الإمام ابن عساكر - وهو كاتبها - على الإمام أبي القاسم بن السَّمرقندي بسنده، وكان معه جمع من

العلماء والمحدِّثين، فقال: بلغتُ بقراءتي على الشيخ أبي القاسم، وسمع معي: الشيوخ الإمام أبو الفضل محمد بن ناصر بن محمد بن علي[1]، وأبو العلاء الحسن بن أحمد بن الحسن بن العطار الهمذاني[2]، وأخوه لأمه، وابن عمّه أبو بكر محمد بن محمد، وأبو بكر المبارك بن كامل الخفاف[3]، .... وابنه محمد، والحسن بن علي بن مقدار البنا، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي[4]... .... في ذي الحجة سنة عشرين وخمس مئة، وصحّ وثبتَ، وكتب علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي، بخطّه.

(د) رواةُ النُّسخة:

صاحب هذه النسخة وكاتبها هو الإمام الحافظ ابن عساكر، رواها عن إسماعيل بن السمرقندي، عن أبي القاسم الزُّنجاني، عن أبي نُعيم، عن أبي علي بن الصوّاف، عن مؤلفه، وهذا إسناد صحيح مسلسل بأئمة ثقات أثبات، وإليك ترجمتهم باختصار

١- أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، الإمام الحافظ العلاّمة الكبير، محدّث الشّام، صاحب المصنفات الشّهيرة، ومنها تاريخ دمشق، وتبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، وأسماء الصّحابة الذين روى عنهم الإمام أحمد في المسند[5]، وغيرها كثير، توفي سنة ٥٧١هـ[6].

٢- أبو القاسم إسماعيل بن أحمد بن عمر السَّمرقندي الدّمشقي المولد، البغدادي الوطن، الإمام الحافظ المُحَدِّث المسند، صاحب مجالس حديثيّة كثيرة، مات سنة ٥٣٦هـ[7].

٣- أبو القاسم يوسف بن الحسن بن محمد التَّفَكُّري الزُّنجاني، الإمام المحدّث الفقيه الزاهد، توفي سنة ٤٧٣هـ[8].

---

(١) هو السّلامي البغدادي، الإمام المحدّث الحافظ، شيخ المحدّثين في بغداد، توفي سنة ٥٥٠ السير ٢٠/٢٦٥

(٢) هو الإمام الحافظ المحدّث المقرئ شيخ الإسلام، وشيخ همذان، توفي ٥٦٩. السير ٢١/٤٠.

(٣) هو أبو بكر البغدادي الظفري، الإمام العالم المحدث، توفي سنة ٥٤٣. السير ٢٠/٢٩٩.

(٤) هو أبو الفرج ابن الجوزي، الإمام الحافظ المحدث الفقيه الواعظ شيخ الإسلام، توفي سنة ٥٩٧. السير ٢١/٣٦٥.

(٥) كان لنا شرف تحقيق هذا الكتاب وإخراجه، منذ عشرة أعوام

(٦) سير أعلام النبلاء ٢٠/٥٥٤.

(٧) سير أعلام النبلاء ٢٠/٢٨.

(٨) السير ١٨/٥٥١.

٤- أبو نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد بن موسى بن مهران الأصبهاني، الإمام الحافظ المحدّث، صاحب المصنفات الشهيرة، ومنها حلية الأولياء، توفي سنة ٤٣٠هـ[١].

٥- أبو علي محمد بن أحمد بن الحسن بن الصّواف، الإمام المحدّث الثقة الحجة، توفي سنة ٣٥٩هـ، وله تسع وثمانون سنة[٢].

(هـ) وصفُ مخطوطة الكتاب:

ليس لهذا الكتاب - فيما نعلم - سوى هذه النسخة التي حققنا النُصَّ عليها، وهي من محفوظات المكتبة الظّاهرية بدمشق، تقع في ست ورقات، وهي في مجموع برقم(٤٠)، وفيه ثلاثة كتب، أولها كتابنا هذا، والثاني تاريخ أبي بشر هارون بن حاتم التميمي[٣]، والثالث تاريخ الخلفاء لأبي عبدالله محمد بن يزيد[٤]، ويقع كتابنا ما بين الورقتين ٢٠٦ - ٢١١، وعدد الأسطر في كل صفحة تسعة عشر سطرًا. وهي بخطّ الإمام الحافظ ابن عساكر، وقد عانيت كثيرًا في قراءة النُصّ، لوجود تداخل في كتابة الكلمات، ولكن اللهَ تعالى وفّقني إلى قراءته بالصّبر والأناة، ومعاودة القراءة مرات، والبحث في بطون المراجع المختلفة، وسأورد في نهاية هذه المقدمة نُسَخًا تصويرية لبعض صفحات هذه النسخة

وقد روى الإمام ابن عساكر ثلاثة أحاديث في نهاية الكتاب، رواها بسنده إلى الإمام الطبراني، فلم أكتبها، لأنها لا علاقة لها بكتابنا، كما أنها أحاديث معروفة، ومروية في كتب الأحاديث.

(و) عملي في تحقيق الكتاب:

١- نسخ الكتاب على نسخته الأصليّة، ثم المقابلة بين الأصل والمنسوخ، وتنظيم فقراته، وترقيم نصوصه، وضبطه بالشّكل، وكتابته بما هو متعارف عليه اليوم من صور الإملاء.

٢- عزو الآيات إلى موضعها في المصحف، وتخريج الأحاديث والآثار تخريجًا مختصرًا.

---

(١) السير ١٧/٤٥٣

(٢) السير ١٦/١٨٤

(٣) طبع بتحقيق الأستاذة سكينة الشهابي، في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد ٥٣، سنة ١٣٩٨ - ١٩٧٨.

(٤) طبع هذا الكتاب، بتحقيق الأستاذ محمد مطيع الحافظ، عن دار الرسالة في بيروت، سنة ١٣٩٩.

٣- التعريف بالأعلام تعريفًا موجزًا، والتّعليق على النُّصوص المهمّة.

وقد حَرَصْتُ على ذكر المصدر لكلِّ الرواة الذين لا توجد لهم رواية في الكتب الستة أو أحدها، أمَّا من كان فيها فلم أر حاجة إلى ذكر المصدر، نظرًا لسهولة الرجوع إلى الكتب التي جمعت رواة هذه الكتب، وهي كثيرة، وذلك لئلا أثقل الحواشي بما لا طائل من ورائه.

٤- وضع مقدمة للكتاب، اشتملت على فصلين.

٥- وضع فهارس علمية متنوعة، تكشف عن مضامين الكتاب.

وبعد: فهذا ما قمت به من خدمة الكتاب، والحمد لله على ما وفَّق وأعان، ﴿ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ ﴿ وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾، وصلى الله وسلَّم على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمَّد، وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين.

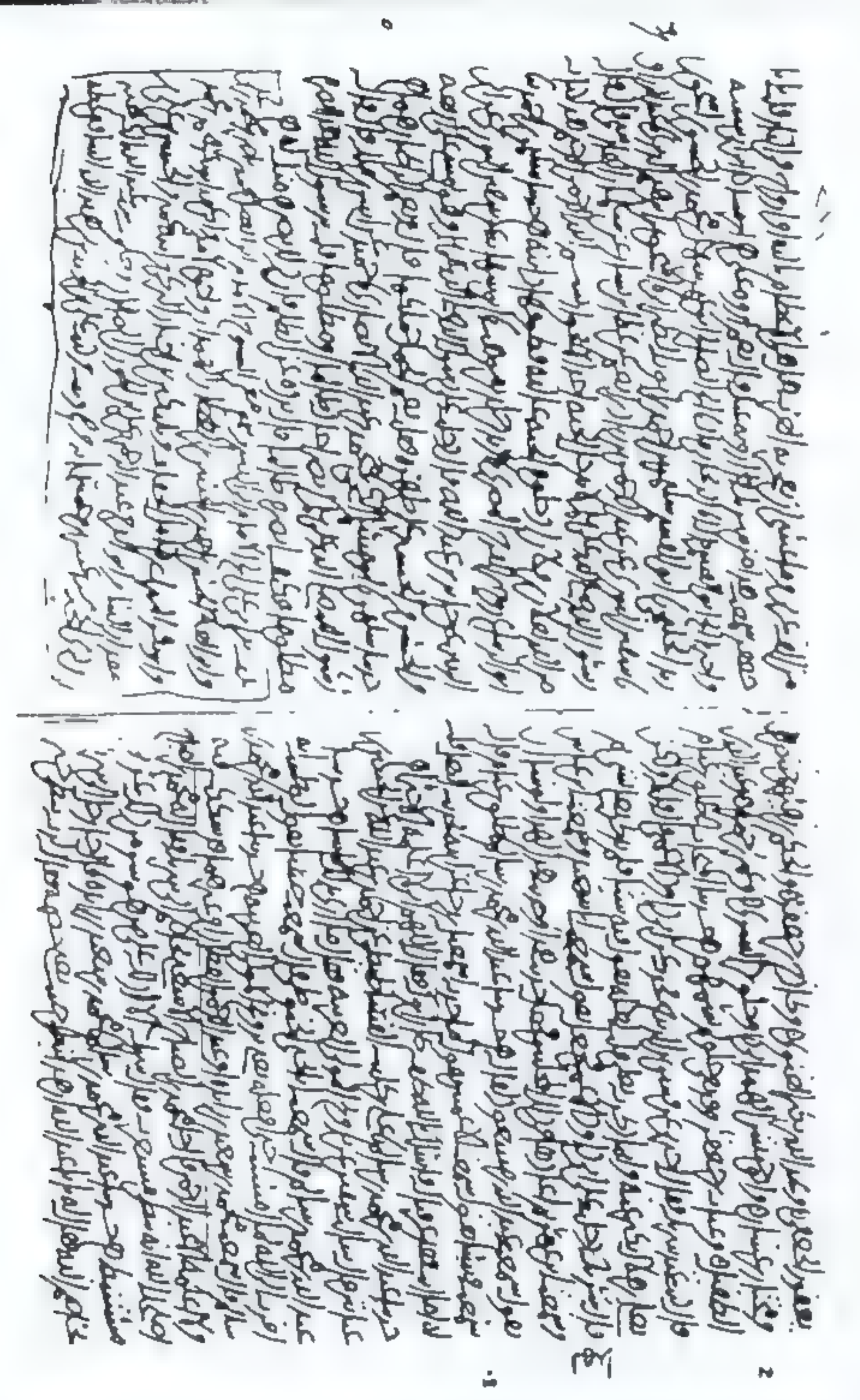
نماذجُ مِنَ النُّسخةِ الخطيَّةِ المُعْتَمَدَةِ في التَّحقيقِ



صورة صفحة العنوان من المخطوطة



الورقة الأولى من المخطوطة



الورقة الأخيرة، وتظهر في آخرها الأحاديث التي رواها ابن عساكر بإسناده إلى الطبراني وهي ثلاثة، ثم السماع في آخر الصفحة.

جزء فيه

مَسَائلُ أبي جعفر محمَّد بن عثمان بن أبي شيبة

عن شيوخه

رواية. أبي القاسم الزَّنْجاني، عن أبي نُعيم أحمد بن عبدالله الحافظ الأصبهاني، عن أبي علي محمَّد بن أحمد بن الصَّواف، عن أبي جعفر.

أخبرنا بذلك: أبو القاسم إسماعيل بن أحمد بن السَّمرقَندي المُقرى، أيَّدهُ الله.

سماع لعليِّ بن الحسن بن هبة الله بن عبدالله بن الحسين الشافعي، نفعه الله بالعلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

قرأتُ على الشَّيخ الإمام أبي القاسم إسماعيل بن أحمد السَّمرقنديّ، في داره في عَشْر ذي الحِجَّة سنة عشرين وخمس مئة، قلت له: أخبركم أبو القاسم يوسف بن الحسن بن محمد التَّفَكُري الزَّنْجَاني، قراءةً عليه في ذي القعدة سنة سبعين وأربع مئة، قال: أخبرنا أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن مهران، قراءة عليه من أصله، قال: حدثنا أبو علي محمد بن أحمد بن الحسين بن الصَّواف، حدثنا أبو جعفر بن عثمان بن أبي شيبة، قال:

١- سمعت أبي يقول: سمعتُ قُرَّان بن تَمَّام[١] يقول: سمعتُ عثمان بن الأسود[٢] يقول: كُنَّا نُجالس محمد بن عبدالرحمن بن أبي بكر[٣]، فلا نقومُ من عنده إلاَّ وقد نفع - إن شاء الله - أحدَنا عِلْمًا حَسَنًا.

٢- وسمعتُ أبي يقولُ: قلتُ لأبي أُسامةَ[٤]: أخبرني عن أبي العَوَّام عمران القطَّان[٥]، كان يذهب إلى شيء من القَدَر؟ فقال: كان عمران القطَّان من أخصِّ الناس بقتادة[٦]، وكانوا يقولون: إنَّهُ يميل إليه، [إلاَّ أنهم لم يثبتوا][٧] عليه شيئًا[٨].

٣- وسمعتُ أبي يقولُ: لمَّا حدَّثنا وكيعٌ[٩] عن يزيد بن زياد الدِّمشقي[١٠] [سألتُ وكيعًا][١١] عنه، فقال: كان هذا رَفِيعًا في أهل الشَّامِ في الفقه والصَّلاحِ[١٢].

---

(١) قُرَّان بن تمام كوفي، نزل بغداد، وثَّقه أحمد ويحيى وغيرهما، روى حديثه أصحاب السنن إلا ابن ماجه.

(٢) عثمان بن الأسود مكي ثقة، روى له الستة.

(٣) هو أبو الثورين الجُمَحي المكي، تابعي، روى له ابن ماجه

(٤) هو حماد بن أسامة الكوفي، ثقة مشهور، من رواة الستة.

(٥) هو عمران بن داوَر البصري، وهو صدوق يَهِم أحيانًا، روى له الأربعة، وكان حَرُورِيًا

(٦) هو قتادة بن دعامة السدوسي أبو الخطاب البصري، إمام أهل البصرة ومحدثها، وحديثه في الستة كثير.

(٧) مابين المعقوفتين أصابه ماء فمسحه، وقد استدركته من كتاب الثقات لابن شاهين.

(٨) رواه ابن شاهين في الثقات (١١١١)

(٩) هو وكيع بن الجراح الكوفي، الإمام الحافظ الثقة، احتجَّ بحديثه الستة.

(١٠) يزيد الدمشقي متروك الحديث، قال عنه ابن نمير: ليس بشيء. وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث، كأنَّ حديثه موضوع الجرح والتعديل ٩/٢٦٢ - ٢٦٣.

(١١) مسح الماء مابين المعقوفتين، واستدركته من كتاب الثقات لابن شاهين.

(١٢) رواه ابن شاهين في الثقات (١٥٨٠).

٤- وسمعتُ أبي يقول: كُنّا في مسجد وكيع جماعةً، فتناظروا في عبدالرحمن بن عَجْلان[١] حين حدثنا وكيعٌ عنه، فقمتُ إليه، فسألتُه، قال: كان عبدالرحمن عندنا وعند من أدركنا من أصحابنا ثقة[٢].

٥- وسمعت ابن نُمير يقولُ، وسُئل عن صالح القَزَاري[٣]، فقال: كان ثقة، وقد كتبنا عن أبي معاوية[٤] عنه، وكان أبو معاوية يذكره بأحسن الذِّكر.

٦- وسمعت أبي يقول: تذاكرنا أنا وأبو نعيم، مُسافرًا الجَصّاصَ[٥]، فقلتُ له: كنتم تتهمونه في شيء من رأيه، فقال لي: كان مسافرٌ يذهبُ مذهبَ الحارثِ بن حَصِيرة[٦]، وما سمعتُ منه شيئًا أعتدُّ به عليه، إلاَّ شيئًا وَاحِدًا، سمعته يقولُ: أجدُ قَلْبي لا يُحبُّ عثمانَ[٧].

قال أبو جعفر: وكان الحارث بن حَصِيرة مُحْتَرِقًا[٨].

---

(١) عبدالرحمن كوفي تابعي ثقة، روى حديثه البخاري في الأدب المفرد

(٢) نقله ابن شاهين في الثقات (٧٧٩)

(٣) القزاري - بفتح القاف والألف - هذه النسبة الى قزار، وهي قبيلة من بكر. الأنساب ٤/٤٦٣ - ٤٦٤ وصالح هذا لم أقف له على ترجمة

(٤) أبو معاوية هو محمد بن خازم الضَّرير الكوفي، ثقة مشهور في حديث الأعمش، وقد يخطئ في حديث غيره، روى حديثه الستة.

(٥) الجَصّاص - بفتح الجيم والصّاد المشددة - هذه النسبة إلى العمل بالجصّ وتبييض الجدران - ومسافر كوفي، وثّقه ابن معين وغيره. الجرح والتعديل ٨/٤١١ - ٤١٢، والأنساب ٢/٦٣

(٦) هو أبو النعمان الكوفي، ضعيف، وكان يغلو في التشيع، روى له البخاري في الأدب المفرد والنسائي في كتاب خصائص علي

(٧) قلت: إنَّ محبة سيدنا عثمان واجبة على كلِّ مسلم، وهو الذي زوّجه النبي ﷺ كريمتيه رُقية وأم كُلثوم، ولما توفيت الثانية قال عليه الصلاة والسلام (**لو كانت عندنا ثالثة لزوجناه**) وهو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وبايع عنه النبي ﷺ في بيعة الرضوان، وكان النبي عليه الصلاة والسلام يستحي منه، ويقول (**ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة**)، ولما جهز جيش العُسرة، قال له رسول الله ﷺ (**ماضرَّ عثمانَ ما عمل بعدَ اليوم**)، ويكفيه فخرًا أنه كان سببًا في جمع كتاب الله، فهل يحقُّ بعد ذلك كلّه أن يكون في قلب مؤمن شيء على هذا الصحابي الجليل؟ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وغفر له، وجمعنا وإيّاهُ في مستقرِّ رحمته.

(٨) يعني كان شديد التشيع ويغلو فيه، والتشيع في زمن السلف وعرفهم من تكلّم في عثمان وكلّ من حارب عليًا، وهو غير الرافضي الذي يسب أبا بكر وعمر، ويحطّ من قدرهما وقدر أكثر الصّحابة، فهذا النوع لا يحتج به ولا كرامة، كما يقول الإمام الذهبي في ميزان الاعتدال ١/٥.

٧- وسمعت أبي يقول: سألتُ أبا نُعيم عن مسلم الحَنَفيِّ[١] الذي حدث عنه سفيان[٢]، فقال: كان مسلمٌ أَحَدَ الثقاتِ المأمونين[٣].

٨- وسمعت أبي يقول: قلتُ لأبي نعيم: هذا الشَّيخ الذي حدَّث عنه سفيان، يقال له: عيسى ابن عمر بن عبدالعزيز، فقال: إذا ازداد النَّبيذُ على طولِ التَّرْكِ جَوْدَةً، فلا خير فيه، فقال: هذا شيخ [ ][٤] ولم ينسبه سفيان.

قال أبو علي بن الصواف: في كتابي عيسى بن عمر، وأظنُّه عيسى عن عمر[٥].

٩- وسمعت أبي يقول: قلت لأبي نُعيم: حسن بن عيَّاش، كيف كان عندكم؟ فقال لي: كان ضعيفًا لم يزلْ[٦].

١٠- وسمعت إبراهيم بن أبي بكر بن عيَّاش، وسألته عن موت حسن بن عيَّاش، فقال: مات قبل أبي بكر بعشر سنين[٧].

١١- وسمعت إبراهيم بن أبي بكر، يقول: ما بقي أحد يطلب بحديثه ما عند اللّه إلاَّ أحمد بن يونس[٨].

١٢- قال أبو جعفر: ورأيتُ سالم بن إبراهيم بن أبي بكر بن عيَّاش، وكان رجلاً فاتِكًا[٩].

---

(١) مسلم هو ابن سلاَّم الحنفي أبو عبدالملك الكوفي، روى له أصحاب السنن إلا ابن ماجه

(٢) سفيان هو الثوري

(٣) رواه ابن شاهين في الثقات (١٣٩١).

(٤) مسح الماء مقدار كلمة، ولم أستطع استظهارها.

(٥) لعل عمر هذا هو عمر بن عبدالعزيز، أمَّا عيسى فلعلَّه عيسى بن أبي عطاء، كما جاء في تهذيب الكمال ٢١/٤٣٥، في ترجمة عمر رحمه الله، ولم أجد ترجمة لعيسى هذا.

(٦) حسن بن عياش، أخو أبي بكر بن عياش الأسدي مولاهم الكوفي، وثقه يحيى بن معين والنسائي، وروى له مسلم والترمذي والنسائي. ولم يرد هذا التضعيف من أبي نعيم في موضع آخر.

(٧) أبو بكر بن عيَّاش الأسدي الكوفي، اختلف في اسمه اختلافاً كثيراً، والصحيح أنْ اسمه كنيته، ولد سنة ٩٤، وتوفي سنة ١٩٢، وقيل بعدها بسنة، وكان أبو بكر ثقة ربما غلط، وقد روى عنه أحمد بن حنبل وأحمد بن عبدالله بن يونس وبشر الحافي وأبو نعيم وغيرهم، وروى حديثه البخاري وأصحاب السنن الأربعة.

(٨) هو أحمد بن عبدالله بن يونس اليربوعي أبو عبدالله الكوفي، الإمام الحافظ الحجة، شيخ البخاري ومسلم وأبي زرْعَة وغيرهم.

(٩) الفاتك. هو الرجل الجريء، كما جاء في لسان العرب (فتك).

ومعه ابن أبي يوسف القاضي(1)، فقالا: نتعرَّضُ للمتوكِّل(2)، فتعرَّضا له، فقال له سالم: يا أمير المؤمنين، أنا سالم بن إبراهيم بن أبي بكر بن أبي عيَّاش وَلِيُّك ووليُّ آبائك. وقال له ابن أبي يوسف: أنا ابن أبي يوسف خادِمُك وخادم آبائك. فبعث إلى أبي فسأله عن صحة نسب سالم، فأخبره، فأعطاه مئتي دينار، وأمَّا ابن أبي يوسف، فقال له عليٌّ [خمسون](3) ألف درهم دَيْنٌ، فلم يُعْطَ شيئًا.

١٣- وسمعت أبي يقول - لما حدَّثنا زيد بن الحُباب(4) عن ربيع بن إبراهيم الحَنَفِيِّ(5)، وسألته عنه - فقال: كانَ واللهِ من الصَّادقينَ(6).

١٤- وسمعت أبي يقول: قلت لمحمَّد بن بِشر العَبْدِي(7)، الحسن العَبْدِي(8) الذي حدَّث عنه علي بن المبارك(9)، فقال لي: كان سيِّدًا من ساداتِ قومنا، وكان ابن عمِّ زيد بن صُوحَان(10).

١٥- وسمعت عليَّ بن المديني، يقول: قال عبدالرَّحمن بن مهدي، عن أبي سليمان جعفر بن سليمان(11)، قال: لنا محمد بن واسع(12): عليكم بمالكٍ(13)، نِعْمَ الرَّجلُ مالكٌ وثابتٌ(14)، وإنَّ أبا عمران الجَوْني لحسنُ الحديثِ(15).

---

(1) أبو يوسف القاضي هو يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي، الإمام الفقيه المحدِّث القاضي، صاحب الإمام أبي حنيفة، توفي سنة ١٨٨، انظر: سير أعلام النبلاء ٨/٥٣٥
(2) المتوكل هو أبو الفضل جعفر بن المعتصم بالله محمد بن الرشيد هارون الخليفة العباسي، بويع بعد موت أخيه الواثق وهو الذي أظهر السنة، ورفع البلاء عن الأمة بسبب القول بخلق القرآن، مات سنة ٢٤٧. انظر: تاريخ بغداد ٧/١٦٥، والسير ١٢/٣٠
(3) جاء في الأصل: خمسين، وهو خطأ، لأنه مبتدأ مرفوع، خبره مقدَّم
(4) زيد بن الحباب أبو الحسين العُكْلي الكوفي، ثقة، روى عنه أحمد وعلي وأبو كريب وغيرهم، وروى حديثه مسلم وغيره
(5) ربيع الحنفي لم أجد له ذكرًا في الكتب
(6) روى هذا النص ابن شاهين في الثقات (٣٥٩)
(7) هو محمد بن بشر بن الفُرافصة أبو عبدالله العبدي الكوفي، ثقة، روى له أصحاب الكتب الستة
(8) هو الحسن بن مسلم العبدي، جاء ذكره في شيوخ علي بن المبارك في تهذيب الكمال ٢١/١١١ ولم أجد له ترجمة
(9) علي بن المبارك الهُنائي البصري، ثقة، روى له الستة.
(10) هو زيد بن صُوحان العبدي، تابعي، أدرك النبي ﷺ ولم يره، ويقال: إنَّ له وفادة، قتل يوم الجمل، وكان زاهدًا عابدًا. انظر: تاريخ البخاري الكبير ٣/٣٩٧، وتاريخ بغداد ٨/٤٣٩، وسير أعلام النبلاء ٣/٥٢٥.
(11) هو أبو سليمان الضُبَعي البصري، ثقة، روى له مسلم والأربعة.
(12) محمد بن واسع البصري العابد، روى حديثه مسلم والأربعة إلا ابن ماجه.
(13) مالك هو ابن دينار البصري الإمام الزاهد الثقة، روى حديثه الأربعة
(14) ثابت هو ابن أسلم البُناني، ثقة عابد مشهور، روى حديثه الستة.
(15) أبو عمران هو عبدالملك بن حبيب البصري، تابعي ثقة، حديثه في الستة.

١٦- وسمعت عليَّ بن المديني، يقول: سمعت عبدالرحمن بن مهدي، قال: سمعت سفيان، وذكر منصورًا[١]، فقال: رُبَّما حدَّث عن رجلين عن إبراهيم[٢]، كان لا يُرسل شيئًا[٣].

١٧- قال: وسمعت علي بن المديني يقول: سمعت عبدالرحمن بن مهدي يقول: حدَّث سفيان بحديث زهير[٤]، عن أبي إسحاق[٥]، عن حارثة بن مُضَرِّب[٦]، عن عمر: للفارس [سَهْمَان]، فأنكره[٧]. [٣ أ].

١٨- وسمعت يحيى بن مُطيع النَّسائي، يقول: سمعت يحيى بن عبدالملك بن أبي غَنِيَّة[٨]، يقول: سمعت مالك بن مِغْوَل[٩] يقول: كانت بنو عِجْل تفخر بمقاتل بن بَشِير العِجْلي[١٠]، وكنت أغدو إليه فأجد مسجد بني عِجْل الأكابرَ قد بكَّروا إليه، فكان إذا تكلَّم أنصتوا لكلامه، وحفظوا عنه ما يقولُ، وتدارسه بعضهم على بعض، وكنتُ اليوم الذي آتيه فيه وأجالسه تصغرُ الدُّنيا في عيني وقلبي.

١٩- وسمعت عبدالله بن بَرَّاد يقول: سمعت ابن إدريس[١١] يقول: سمعت الحسن بن

---

(١) منصور هو ابن المعتمر الكوفي، أحد الأئمة الأعلام، روى حديثه الستة

(٢) إبراهيم هو النخعي، إمام أهل الكوفة ومحدثها

(٣) رواه ابن أبي حاتم في تقدمة الجرح والتعديل ١/ ٧٠، بإسناده إلى علي بن المديني

ومعنى كلامه أن منصورًا كان لا يدلس، وإنما كان يروي أحيانًا عن شيخه إبراهيم بوساطة رجل أو رجلين

(٤) زهير هو ابن معاوية أبو خيثمة الكوفي، ثقة، روى حديثه الستة

(٥) هو عمرو بن عبدالله السَّبِيعي الكوفي، إمام الكوفة ومحدثها وزاهدها، توفي سنة ١٢٩، وحديثه في دواوين الإسلام كالستة ومسند أحمد وغيرها.

(٦) حارثة بن مضرب العبدي، تابعي ثقة، روى حديثه البخاري في الأدب المفرد وأصحاب السنن الأربعة

(٧) جاء في الأصل: سهمين، وهو خطأ

رواه ابن أبي حاتم في تقدمة الجرح والتعديل ١/ ٧٠، من طريق علي بن المديني به

وسبب الإنكار أنه قد ثبت في الصحيحين من حديث ابن عمر أنه قال: «إن رسول الله ﷺ جعل للفرس سهمين ولصاحبه سهمًا» رواه البخاري ٦/ ٦٧، ومسلم (١٧٦٢)، ومعنى الحديث أنَّه إذا كان مع الفرس أخذ ثلاثة أسهم، فإذا كان وحده أخذ سهمًا، ويحتمل في أثر عمر رضي الله عنه أن يكون المعنى أنه أسهم للفارس بسبب فرسه سهمين غير سهمه المختصّ به، وهذا ما وجهه الحافظ ابن حجر في الفتح ٧/ ٤٤٨.

(٨) هو أبو زكريا الكوفي، ثقة، روى حديثه البخاري ومسلم وغيرهما.

(٩) هو أبو عبدالله البجلي الكوفي، ثقة ثبت، حديثه في الستة.

(١٠) هو مقاتل بن بشير الكوفي، تابعي، روى حديثه أبو داود والنسائي.

(١١) هو عبدالله بن إدريس الأودي أبو محمد الكوفي، إمام ثقة مشهور، حديثه في الستة وغيرها.

الفُرات[1] يقول: أتينا ابن أبي مُلَيكة[2] وجالسناه، فخرجنا ونحن نقول: ما رأينا بالحجاز رجلاً يعدله عندنا.

٢٠- وسمعت عمّي أبا بكر. يقول: سألت مالك بن إسماعيل[3] عن حديث، فقال: حدَّثنيه الشَّيخ الصالح إبراهيم بن الزِّبْرِقَان[4]، عن أبي رَوق[5]، عن محمد بن جُحَادة[6]، عن أبيه[7]، عن عائشة، قالت: كان رسول الله ﷺ يقرأ (إنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِح)[8]

٢١- وسمعت أبي يقول: قلت لجرير[9] أخبرني عن عمران الخيَّاط[10] الذي حدَّث عنه مغيرة[11]؟ فقال. كان عمران هذا مولى لبني ضَبَّة، وكان أحدَ الصَّالحين

(١) هو القزاز الكوفي، ثقة، روى حديثه مسلم في صحيحه وغيره

(٢) هو عبدالله بن عبيدالله بن أبي مليكة القرشي التيمي المكي، تابعيٌ ثقة، أدرك ثلاثين من الصَّحابة، حديثه في الستة وغيرها

(٣) هو ابن درهم الكوفي، ثقة. روى عنه البخاري وأبو بكر بن أبي شيبة وأبو زرعة وغيرهم. وحديثه في الستة

(٤) إبراهيم تيمي كوفي ثقة، وليست له رواية في الكتب الستة، انظر الجرح والتَّعديل ١٠٠/٢

(٥) أبو روق هو عطية بن الحارث الهمْداني الكوفي، صدوق، روى حديثه الأربعة إلا الترمذي

(٦) محمد بن جُحادة تابعي ثقة، حديثه في الستة

(٧) ذكره ابن حبان في الثقات ١١٩/٤، وقال: يروي عن عائشة. وترجم له البخاري في التاريخ الكبير ٢٥٢/٢، ولم يذكر فيه شيئاً

(٨) الآية في سورة هود، برقم ٤٦، والقراءة المشهورة ﴿ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ﴾ وذكر أبو جعفر الطبري في التفسير ٣٤٦/١٥ - ٣٥٧ أنَّ هذه هي القراءة التي قرأ بها عامة الأمصار. يعني بتنوين (عمل)، ورفع (غير) ثم قال: وروي عن جماعة من السلف أنهم قرأوا ذلك على وجه الخبر عن الفعل الماضي. و(غير) منصوبة. ثم أشار إلى أن الصواب في ذلك ما عليه قراءة الأمصار... الخ. قلت: هذه قراءة سبعيَّة، قرأ بها الإمام الكسائي، ينظر كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد ص ٣٣٤

والحديث رواه البخاري في التاريخ الكبير ٢٨٦/١ - ٢٨٧، من طريق مالك بن إسماعيل به

ورواه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٢٨٩/٢، وفي موضح أوهام الجمع والتفريق ٢٨٤/١، من طريق إبراهيم بن الزبرقان به، وذكره السيوطي في الدر المنثور ٤٣٩/٤ وعزاه إلى البخاري في تاريخه، وابن مردويه في التفسير، والخطيب في تاريخه.

(٩) جرير هو ابن عبدالحميد الضَّبي الكوفيّ، نزيل الري، من رواة الكتب الستة.

(١٠) عمران الخياط ذكره ابن أبي حاتم، وابن حبان، والسمعاني في كتبهم، وذكروا ولاءه إلى بني جُعفة. وأنه يروي عنه مغيرة ومنصور وغيرهما. انظر الجرح والتعديل ٣٠٧/٦، والثقات ٢٤١/٧، والأنساب ٤٢٥/٢. فلعلَّ المذكور له ولاءان، والله أعلم

(١١) مغيرة هو ابن مقسم الضبي الكوفي الفقيه، من رواة الكتب الستة.

٢٢- وسمعت أبي يقول: سمعت أبا أسامة يقول: قلت لمهدي بن ميمون[١] أخبرني عن عمران القَصِير[٢]، كان يذهبُ إلى شيءٍ من القَدَر؟ فقال: لقد برَّأَ اللّهُ عمرانَ من ذلك أن يكونَ يذهبُ هذا المذهبَ، ولقد قلتَ هُجْرًا[٣]، فاستغفر اللّهَ منه.

٢٣- حدثنا مِنْجابُ بنُ الحارث، قال سمعت أبا عامر الأسديَّ[٤] يقول سمعت سفيان الثَّوريَّ يقول: سمعت عبدَالملكِ بنَ أبي بَشير[٥]، يقول: كنتُ إذا لَقِيتُ عبدَاللّهِ بن المُساوِر[٦] فجَّرَ لي عِلْمَ ابنِ عباس.

٢٤- وسمعت إبراهيم بن أبي معاوية يقول: كنت مع أبي [ذات][٧] ليلة، فذكر يوسف بن ميمون[٨]، فقال لي [يا][٩] إبراهيم كان يوسف بن ميمون ممن رفعه اللّه بالصِّدق[١٠]

٢٥- وسمعت عبد اللّه بن بَرَّاد، يقول: سمعتُ إسحاق بن أبي إسحاق الشَّيباني[١١]، يقول سمعتُ أبي[١٢] يقول: كان [ابن][١٣] عِلاقة من المؤمنين الصَّادقين

---

(١) هو أبو يحيى البصري، ثقة، من رواة السنة

(٢) هو عمران بن مسلم المِنقري أبو بكر البصري، ثقة، روى له البخاري ومسلم وغيرهما

(٣) الهجر هو القبيح من القول

(٤) أبو عامر هو القاسم بن محمد، ذكره البخاري في التاريخ الكبير ٧/ ١٦٤، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٧/ ١١٩ وسكتا عن حاله

(٥) عبدالملك بصري، نزيل المدائن، ثقة، روى له البخاري في الأدب المفرد وأصحاب السنن إلا ابن ماجه

(٦) عبدالملك تابعي، ذكره ابن حبان في الثقات ٥/ ٤٤، وقال ابن المديني مجهول لم يرو عنه غير عبدالملك، روى له البخاري في الأدب المفرد.

(٧) جاء في الأصل: داود، وهو خطأ، وقد صححته من كتاب الثقات لابن شاهين

(٨) هو القرشي المخزومي مولاهم البصري، ضعّفه أئمة الحديث بسبب كثرة خطئه، وروى حديثه ابن ماجه

(٩) هذه زيادة من الثقات، وقد سقطت من الأصل

(١٠) رواه ابن شاهين في كتاب الثقات (١٦٤٣) بإسناده إلى ابن أبي شيبة به.

(١١) إسحاق كوفي ذكره ابن حبان في الثقات ٦/ ٤٨ وذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٢/ ٢٢٣، وسكت عن حاله

(١٢) هو أبو إسحاق سليمان بن أبي سليمان الشيباني الكوفي، أحد الأئمة الثقات، حديثه في دواوين كالستة ومسند أحمد وغيرها.

(١٣) كان في الأصل: أبو، وهو خطأ، وابن علاقة هذا هو زياد بن علاقة الثعلبي أبو مالك الكوفي، وهو تابعي ثقة، روى عنه أبو إسحاق الشيباني وغيره، وحديثه في الكتب الستة.

٢٦- سمعت عليَّ بن المديني، يقول: سمعت عبدالرحمن بن مهدي، وذُكر عنده أبو جعفر الخَطْمي[١]، قال: كان أبو جعفر الخَطْمي وأبوه وجدُّه حبيبُ بن خُمَاشة قومًا توارثوا الصِّدق بعض عن بعض[٢].

٢٧- سمعت الحسن بن سهل، يقول: سمعتُ حفصَ بن عمر[٣]، يقولُ [٣ب] سمعتُ [ابن][٤] إدريس الأَوْديَّ[٥]، يقول: رحمةُ اللهِ على الحُرِّ بن صَيَّاح[٦]، فقد كُنْتُ ألقاهُ شبيهًا [بالمُتَّهم][٧]، بما هو عليه من العملِ والعبادةِ[٨].

٢٨- وسمعت مَلِيح بن وكيع يقولُ سمعتُ الوليد بن مُسلم[٩] يقول سمعتُ الأَوْزاعيَّ[١٠] يقول حدَّثني الثِّقة المُطْعِم بن المِقْدام[١١]. أنَّ رسولَ ﷺ قالَ: ما خَلَفَ عَبْدٌ على أَهْلِهِ أَفْضَلَ مِنْ رَكْعَتَيْنِ يَرْكَعُهُمَا عندَهُم حِينَ يُرِيدُ سَفَرًا[١٢].

(١) أبو جعفر هو عمير بن يزيد بن عمير بن حبيب بن خُماشة، ويقال له ابن خُباشة الأنصاري المدني، ثقة، روى له الأربعة.

(٢) نقل هذا النص المزي في تهذيب الكمال ٢٢/٣٩٣

(٣) هو حفص بن عمر بن سَخْبرة أبو عمر الحوضي، البصريُّ، ثقة، روى عنه البخاري وأبو داود وغيرهما

(٤) سقطت من الأصل

(٥) هو عبدالله بن إدريس الأودي.

(٦) الحُرّ - بضم الحاء وتشديد الراء - ابن صيَّاح - بفتح الصاد المهملة وتشديد الياء المعجمة - كوفي تابعي ثقة، انظر الجرح والتعديل ٣/٢٧٧، والإكمال ٥/١٦١، والمؤتلف والمختلف للأزدي ص ٧٩

(٧) هذه الكلمة ليست واضحة في الأصل، واستدركتها من كتاب الثقات.

(٨) رواه ابن شاهين في الثقات (٣١٠) بإسناده إلى المصنف به.

(٩) هو أبو العباس الدمشقي، ثقة إلا أنه كثير التدليس، وخصوصًا تدليس التسوية، روى له أصحاب الكتب الستة

(١٠) هو أبو عمرو عبدالرحمن بن عمرو الأوزاعي، الإمام الحافظ شيخ الإسلام.

(١١) المطعم شامي ثقة، من كبار أتباع التابعين، روى حديثه أبو داود والنسائي في عمل اليوم والليلة.

(١٢) رواه أبو بكر بن أبي شيبة في المصنف ٢/٨١، عن عيسى بن يونس عن الأوزاعي به. ورواه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٥٨/٣٥٥ بإسناده إلى المصنف به. وذكره المتقي الهندي في كنز العمال ٦/٧١٣، وعزاه لابن أبي شيبة. والحديث ضعيف: لأنه مرسل.

٢٩- سمعت محمد بن يزيد، يقول: سمعت أبا عامر العَقَديَّ[١]، يقول: حدثني الثقةُ عثمان ابن نِسْطاس[٢]، قال: سمعتُ عطاءَ بن يَسَار[٣] يقول في هذه الآية: ﴿ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾[٤] قال: إنَّ من الحسناتِ سُبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله، وهُنَّ الباقياتُ الصالحاتُ[٥].

٣٠- سمعت إبراهيم بن أبي معاوية يقول: سمعتُ أبي يقولُ: حدثني الشيخُ الصالح شعيبُ ابن كيسان[٦]، عن ثابت بن الضحاك[٧]، ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾[٨] قال: الرَّحمة[٩].

٣١- وسمعت منجابَ بن الحارث، قال: سمعت علي بن مُسهر[١٠]، يقول: كان يحيى بن أيوب البَجَليُّ[١١] عندنا من الصالحين، كان مِمَّن أدَّبه عون بن عبدالله[١٢].

---

(١) أبو عامر هو عبدالملك بن عمرو البصري، ثقة ثبت مشهور، من رواة الستة وغيرها

(٢) ويقال له أيضًا عُثيم، مدني، قال عنه أبو حاتم لا بأس به، وروى له أبو داود في كتاب القدر، وانظر الجرح والتعديل ١٧١/٦، و٣٧/٧، والمؤتلف والمختلف للدارقطني ١٦٧٦/٣

(٣) هو أبو محمد المدني مولى ميمونة، إمام حافظ زاهد، من أقران ابن المسيب وعروة وغيرهما، حديثه في الستة وغيرها

(٤) سورة هود، الآية ١١٤

(٥) رواه ابن أبي حاتم في التفسير ٢٠٩٢/٦، عن أحمد بن عصام عن أبي عامر العقدي به

وقد روي هذا الأثر مرفوعًا من حديث الحارث مولى عثمان، عن عثمان أنه ذكر وضوء النبي ﷺ، ثم قال فذكره بنحوه رواه أحمد ٧١/١، وأبو يعلى، كما في (المقصد العلي) ص ٢٦٢ وعزاه الهيثمي في مجمع الزوائد ٢٩٧/١ إليهما وإلى البزار، وقال: رجاله رجال الصحيح غير الحارث وهو ثقة

ملحوظة جاء في تفسير ابن أبي حاتم عطاء بن دينار، وهو خطأ، صوابه عطاء بن يسار، ولا بأس أن نشير إلى أن طبعة هذا التفسير مشحونة بالأخطاء، والسقطات، مما يعدم الثقة بها والاطمئنان إليها. ولعل الله يهيئ طبعة أخرى تعتمد على الرسائل الجامعية التي نوقشت بجامعة أم القرى ببلد الله الحرام مكة

(٦) شعيب بن كيسان السمان كوفي، قال أبو حاتم صالح الحديث، وذكره ابن حبان في ثقات التابعين، انظر الجرح والتعديل ٣٥١/٤، والثقات ٣٥٦/٤

(٧) ثابت بن الضحاك هو الأشهلي الأنصاري أبو زيد المدني، نزيل البصرة، صحابي، مات في فتنة ابن الزبير ورواية شعيب بن كيسان عنه منقطعة، فإنه لم يدركه.

(٨) سورة هود. الآيتان ١١٨ – ١١٩

(٩) أي مختلفين في الرحمة والمغفرة، كما جاء ذلك في تفسير ابن عباس والحسن وغيرهما، انظر تفسير ابن أبي حاتم ٢٠٩٤/٦.

(١٠) علي بن مسهر أبو الحسن الكوفي، قاضي الموصل، روى له الستة.

(١١) الكوفي، ثقة، روى حديثه أبو داود والترمذي.

(١٢) هو عون بن عبدالله بن عتبة بن مسعود الهذليّ أبو عبدالله الكوفي الزاهد، كان ثقة فقيهًا، روى حديثه مسلم والأربعة.

٣٢- سمعتُ زكريا بن يحيى الكسائي، يقول: سمعت يحيى بن عيسى الرَّمْليَّ[١] يقول: حدَّثني الثِّقـةُ بـدرُ بن خليـل[٢]، عن أبي جعفـر[٣]: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ ﴾ استيئس الرُّسُل من قومهـم أن يؤمنـوا، ﴿ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ ﴾[٤] قـال: وظنَّ قومُ الرُّسلِ أنَّ الرُّسلَ قد كُذِبوا[٥].

٣٣- سمعت ابن نُمير يقول: كان حميد بن سلمان ثقة[٦].

٣٤- وسمعت عبدالله بن عمر بن أبان، يقول: سمعتُ حُسَيْنًا الجُعْفيَّ[٧] يومًا وحدَّث عن أبي مُنير[٨]، فقال: كانَ واللهِ أبو منير عندنا من الأخيارِ الصَّالحين.

٣٥- سمعتُ عبدَاللهِ بنَ مروان بن معاويةَ، يقول: سمعت أبي[٩] يقول، وحدَّث يومًا عن أبي بِسْطام[١٠]، فقال: رَحِمَهُ اللهُ كانَ مِمَّن يَتَحَرَّى الصِّدقَ.

٣٦- وسمعت إبراهيم بن محمد بن ميمون، يقول: سمعتُ مُطَّلبَ بن زياد[١١]، يقول: سمعتُ ليث بن أبي سُلَيم[١٢]، يقول: لما مات عون بن عبدالله[١٣] تركتُ مُجالَسةَ النَّاسِ زَمانًا حُزْنًا عليه[١٤].

---

(١) هو يحيى بن عيسى بن عبدالرحمن الرملي أبو زكريا الكوفي، صدوق فيه تشيع، روى حديثه مسلم وغيره

(٢) هو الأسدي الكوفي، وثَّقه ابن معين، كما في الجرح والتعديل ٤١٢/٢

(٣) هو أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الباقر، الإمام الحافظ الثقة، حديثه في الكتب الستة محتج به

(٤) سورة يوسف، الآية: ١١٠

(٥) هذا التفسير نقل أيضًا عن ابن عباس، رواه ابن أبي حاتم في التفسير ٢٢١٢/٧

(٦) نقله ابن شاهين في الثقات (٢٦٩)

وحميد بن سلمان، ذكره البخاري في التاريخ الكبير ٣٥٤/٢، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٢٢٣/٣ وسكتا عن حاله

(٧) هو حسين بن علي بن الوليد الكوفي، أحد الأئمة الأعلام، وحديثه في كتب الإسلام الستة ومسند أحمد وغيرها

(٨) أبو منير هو بَدَل بن المُحبَّر التميمي البصري، ثقة، روى عنه البخاري وغيره

(٩) هو مروان بن معاوية الفزاري، ثقة، روى حديثه الستة وغيرهم

(١٠) هو مولى أسامة بن زيد مولى النبي ﷺ، ذكره البخاري في الكنى ص ١٦، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٣٤٨/٩، وسكتا عليه، وذكره ابن مندة في الكنى ص ١٦٨، وذكر أن مروان بن معاوية يروي عن مرزوق بن ماهان عنه

(١١) مطلب بن زياد كوفي ثقة، روى حديثه البخاري في الأدب المفرد والنسائي في خصائص علي

(١٢) ليث بن أبي سليم كوفي، ضعيف الحديث، وكان صالحًا، روى حديثه مسلم والأربعة.

(١٣) هو عون بن عبدالله بن عتبة بن مسعود الكوفي، تقدم التَّعريف به.

(١٤) نقله المزي في تهذيب الكمال ٤٦٠/٢٢.

٣٧- وسمعت الحسنَ بن سهل، يقول: سمعت محمدَ بن بشر[١]، يقول، سمعت نافع بن عمر[٢]، يقول: كان ابن أبي مُلَيكة[٣] اذا أرادنا أن نسأله لم نسأله حتى/ [نُساره][٤]. [٤ أ].

٣٨- وسمعت طاهر بن أبي أحمد، يقول: سمعت أبي[٥] يقول. لما بلغ سفيان أن جرَّاح بن مَليح[٦] حَدَّثَ عن أبيه سعيد بن مسروق[٧]، أنَّ الربيع بن خُثَيم[٨]، قال لرجل: هل لك في صحيفة عليها خاتمُ مُحمَّدٍ، فتلا الرُبيعُ هؤلاء[٩]: ﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ﴾ فأنكره سفيان إنكارًا شديدًا[١٠].

٣٩- سمعت منْجابًا، قال سمعت أبا عامر الأسديَّ[١١]، يقول سمعت سفيان يقول. كان ابن شوذب[١٢] عندنا، ونحن نَعُدُّه من ثقات مشايخنا[١٣]

٤٠- سمعت أبي، يقول: سألت أبا نعيم عن أبي سلَمة عليِّ بن سلمة، فقال: كان أبو سلمةَ ثقةً[١٤].

---

(١) هو محمد بن بشر بن الفُرافصة أبو عبدالله الكوفي، ثقة، من رواة الستة

(٢) نافع بن عمر هو الجُمحي المكي، ثقة، روى له الستة

(٣) هو عبدالله بن عبيدالله بن أبي مليكة المكي، تقدم التعريف به

(٤) ليست واضحة في الأصل، ولعلَّ ما استظهرته هو الصحيح، وهي من الإسرار، والمعنى أنهم كانوا لا يكثرون من الأسئلة ورعًا أو غير ذلك. وقد أرشدني إلى هذا المعنى بعض الإخوة الكرام، والله أعلم

(٥) هو أبو أحمد محمد بن عبدالله بن الزبير الزُبيري الكوفي، الإمام الثقة، روى حديثه الستة

(٦) هو والد وكيع بن الجراح، كوفي، وهو صدوق يخطئ، حديثه في مسلم والأربعة إلا النسائي

(٧) كوفي ثقة، روى له الستة

(٨) هو أبو يزيد الكوفي، ثقة عابد مخضرم، حديثه في الصحيحين وغيرهما

(٩) يعني هؤلاء الآيات، وهن في سورة الأنعام، الآية: ١٥١ – ١٥٢

(١٠) الأثر ثبت من وجه آخر عن الربيع، رواه ابن سعد في الطبقات ١٨٦/٦ – ١٧٨، ويعقوب بن سفيان في المعرفة والتاريخ ٥٦٩/٢ وذكره السيوطي في الدر المنثور ٣٨١/٣، وعزاه إلى عبد بن حميد، وابن المنذر في تفسيرهما. وقد روي نحوه عن ابن مسعود بلفظ (من سرَّهُ أن ينظر إلى الصحيفة التي عليها خاتم محمد ﷺ فليقرأ هؤلاء الآيات، ثم ذكرها) رواه الترمذي (٣٠٧٠)، وابن أبي حاتم في التفسير ١٤١٤/٥، وقال الترمذي: هذا حديث حسن.

(١١) أبو عامر الأسدي هو القاسم بن محمد، تقدَّم

(١٢) ابن شوذب هو عبدالله بن شوذب الخراساني أبو عبدالرحمن البلخي، ثقة، روى له الأربعة

(١٣) رواه ابن شاهين في الثقات (٦٤٠) بإسناده إلى المصنف. ونقله المزي في تهذيب الكمال ٩٦/١٥.

(١٤) أبو سلمة هو القرشي، تابعي، ذكره البخاري في التاريخ الكبير ٢٧٦/٦، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ١٨٧/٦، وسكتا عن حاله. وذكره ابن حبان في الثقات ١٦١/٥.

٤١- وسمعتُ أبي يقول: حدَّثنا يحيى بن يَمان[1]، عن محمد بن مسلم البصري، فقلت: من هذا الشيخ؟ فقال: شيخ من أهل البصرة ثقة[2].

قال أبي: فسألت عبدالرحمن بن مهدي عنه، فقال: كان من القَدَريَّةِ[3].

٤٢- وسمعت أبي يقول: قلت لأبي نُعَيم: شيخٌ حدَّث عن المنهال بن خليفة[4]، يُقَال له: العلاء بن نَجِيح[5]، فقال أبو نُعيم: كان أصحابنا يذكرونه بخير.

٤٣- وسمعت أبي يقول: قلت لأبي نُعيم: هذا الشَّيخ الذي حدَّث عنه سفيان يُكْنى بأبي رَبَاح[6]، فقال: من حدَّثك عنه؟ فقلتُ: حدَّثني يحيى بن يَمَان، عن سفيان، عن أبي رباح، فقال: قد كان سفيان حدَّث عنه.

فقلت: عندك معرفته؟ فقال: ما أقفُ عليها السَّاعةَ.

٤٤- سمعت أبي يقول: كُنَّا عند أبي نُعَيم فذكرنا سفيانَ بن عُيينة، وعمران بن عيينة، وإبراهيم بن عيينة، ومحمد بن عيينة، فقال أبو نعيم: سفيان بن عيينة الحِنْطةُ [اللازورديَّةُ][7]، وسائرُ القومِ شَعِيرُ البَطِّ[8].

(١) هو أبو زكريا الكوفي، صدوق يخطئ، روى له مسلم والأربعة والبخاري في الأدب المفرد

(٢) هو أبو شامة البصري، من أتباع التابعين، ذكره البخاري في التاريخ الكبير ١/٢٢٣، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٨/٧٧، وسكتا عن حاله. وذكره ابن حبان في الثقات ٧/٣٩٥، وابن شاهين في الثقات (١٣١٢)

(٣) القدرية هم الذين يخوضون في القدر ويذهبون إلى إنكاره، وهم طائفتان، أشهرهما الفرقة التي خالفت السلف في زعمهم بأن أفعال العباد مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال، وقد قال بهذا القول عدد من العلماء والعباد، وبالأخص من علماء البصرة، وقد قال الإمام أحمد: لو تركنا الرواية عن القدرية لتركنا أكثر أهل البصرة. وسئل الإمام يحيى بن معين عمن يرمى بالقدر أيكتب حديثه؟ فقال: نعم، قد كان قتادة وهشام الدَّستوائي، وسعيد بن أبي عروبة وعبدالوارث، وذكر جماعة يقولون بالقدر، وهم ثقات، يكتب حديثهم ما لم يدعوا إلى شيء، انظر: فتاوى ابن تيمية ٣/١١٢، وسير أعلام النبلاء ٤/١٨٦، و٧/١٥٣-١٥٤

(٤) المنهال بن خليفة العجلي، أبو قدامة الكوفي، ضعيف، روى له أصحاب السنن الأربعة إلا النسائي

(٥) لم أقف على ترجمته

(٦) أبو رباح، هو عبدالله بن رباح القرشي الكوفي، ذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٥/٥٢، وابن منده في الكنى ص ٣٢٥، وابن عبدالبر في الكنى ١/٦٢٨ - ٦٢٩، وسكتوا عن حاله. وذكره ابن حبان في الثقات ٧/٣٤.

(٧) في الأصل: الزاوردية، وهو خطأ. واللازورد حجر معروف، سماوي اللون، ويعمل كما يعمل العقيق، كما أنه يستعمل في أدوية العين، وينفع أيضًا في مجالات أخرى في الطب، انظر: معدن النوادر في معرفة الجواهر لعلاء بن الحسين البيهقي ص ١٠٩ - ١١٠.

(٨) روى هذا النص ابن شاهين في الثقات (١٩٦)، بإسناده إلى المصنف به.

وجميع إخوة سفيان - وعددهم خمسة - ثقات، لكن سفيان هو المتميز فيهم.

٤٥- وسمعت أبي يقول: ذكرتُ لأبي نُعَيم يعقوب بن [المتند][1] ابن خالِ سفيان بن عيينة، فقال: كان ضعيفًا، قلت: يا أبا نعيم، تجعلهُ من شَعِير البَطِّ؟ قال: هو منهم.

٤٦- وسمعت أبي يقول: وذكرنا عند أبي نُعَيم الفضل بن يزيد الثُّمَالي[2]، فقال أبو نُعَيم: كان ابنَ عمٍّ لأبي حمزة الثُّمَالي[3]، وكانا جميعًا ضعيفَيْن[4].

٤٧- وسمعت أبي يقول: سألت محمد بن الحسن الواسطيَّ[5]، عن بَشِير بن ميمون الوَاسِطي، فقال: مثل بشير لا يذكرُ في العِلم[6].

٤٨- سمعت أبي يقول: سمعتُ أبا نُعَيم يقول: عمر بن صُهبان الذي حدث عنه مِنْدَل[7] كان ضعيفًا[8].

٤٩- وسمعت أبي يقول: سألتُ أبا نُعيم عن [أبي][9] جابر الذي حدَّث [عنه][10] عبد الله بن نُمير[11]، فقال: كان أبو جابر من الضعفاء[12]. [٤ ب]

---

(١) كذا جاء رسمه في الأصل، وقد قلَّبته على أوجه كثيرة فلم أجده.

(٢) الفضل بن يزيد الثمالي كوفي، وثقه أبو زرعة وغيره، وروى حديثه الترمذي.

(٣) أبو حمزة هو ثابت بن أبي صفية الكوفي، وهو ضعيف الحديث جدًا، وكان يؤمن بالرجعة، روى حديثه التِّرمذي والنَّسائي في مسند علي.

(٤) ذكره ابن شاهين في الضعفاء (٥٠٤) وقد وقع فيه تحريف وتداخل، لم ينتبه له المحقق.

(٥) محمد بن الحسن بن عمران الواسطي، قاضي واسط، روى عنه أحمد بن حنبل وغيره، وهو حسن الحديث، وحديثه في صحيح البخاري وغيره.

(٦) بشير بن ميمون هو أبو صيفي الخراساني، ثم الواسطي، وهو متروك الحديث، وكان يتهم بالكذب، وقد روى حديثه ابن ماجه.

(٧) هو مندل بن علي العَنَزي أبو عبدالله الكوفي، ضعيف، روى حديثه أبو داود وابن ماجه.

(٨) ذكره ابن شاهين في الضعفاء (٣٥٥) وعمر بن صُهبان الأسلمي أبو جعفر المدني، متروك الحديث، وقد روى حديثه ابن ماجه.

(٩) في الأصل: ابن، وهو خطأ.

(١٠) بياض في الأصل، وما وضعته هو الذي يقتضيه السياق.

(١١) هو أبو هشام الكوفي، الإمام الحافظ الثقة، حديثه مشهور في الكتب الستة وغيرها.

(١٢) أبو جابر هو محمد بن عبيد الكندي الكوفي، روى عنه سفيان الثوري ومروان بن معاوية وغيرهما، ذكره ابن حبان في الثقات ٣٩٩/٧، وقال أبو حاتم: شيخ، انظر الجرح والتعديل ١٠/٨، والكنى لأبي أحمد الحاكم ١٣٢/٣، والكنى لابن مندة ١٩٨، وروى حديثه البخاري في الأدب المفرد.

٥٠- وسمعت أبي يقول: سألتُ عبدالرحمن بن مهدي، عن عبدالرحمن بن عبدالمؤمن الرِّام، فقال: ما أعرف منه إلاَّ خيراً[١].

٥١- سمعت أبي يقول: سألت عبدالرحمن بن مهدي عن عبدالرحمن بن علقمة الذي حدث عنه سفيان، فقال عبدالرحمن: كان هذا من الأثبات الثقات[٢].

٥٢- سمعت أبي يقول: سألت أبا نُعيم عن عبدالملك بن أيوب، حدَّث عنه أبو المُحَيَّاة[٣]، فقال: كان ينسب إلى خير[٤].

٥٣- قال: وسألت عبد الرحمن بن مهدي عن خالد بن قيس أخي نُوح بن قيس[٥]، فقال: كُنَّا نَعُدُّه من خيار مشايخنا[٦].

٥٤- وسمعت أبي يقول: سألتُ إسحاق بن منصور[٧] عن رجل حدَّث عنه أبو خالد الدَّالاني[٨]، يقال له: خارجة بن هلال[٩]، فقال: كان هذا حجازِيّاً من أصحاب أبي سعيد الخُدري.

٥٥- سمعت أبي يقول: سألت عبدالرحمن عن مرزوق بن ميمون[١٠]، فقالَ: كان هذا رجلاً من التُّجار، ليس من أهل الحديث.

---

(١) عبدالرحمن بن عبدالمؤمن، مصري، ذكره البخاري في التاريخ الكبير ٥/٣١٩، وقال: روى عنه أبو عاصم. وذكره ابن حبان في الثقات ٨/٣٧٢.

(٢) نقل هذا النص: ابن شاهين في الثقات (٨١٦).

وعبدالرحمن بن علقمة، ويقال: ابن أبي علقمة، ويقال: ابن علقم - مكي تابعي، وثَّقه النَّسائي، وروى له في السُّنن، كما روى له البخاري في خلق أفعال العباد.

(٣) أبو المُحيَّاة هو يحيى بن يعلى بن حرملة التيمي الكوفي، ثقة، روى له مسلم وغيره.

(٤) عبدالملك بن أيوب لم أعرفه، وقد وقفت في الثقات لابن حبان ٨/٣٨٨ على راو بهذا الاسم إلا أنه مصري يروي عن حيوة ابن شريح المصري، وأرى أنه غير المذكور في الترجمة، والله أعلم.

(٥) هو أبو روح البصري، ثقة، روى له مسلم والأربعة.

(٦) خالد بن قيس، بصري ثقة، من أتباع التابعين، يروي عن قتادة وعطاء بن أبي رباح وغيرهما، روى له مسلم والأربعة.

(٧) هو أبو عبدالرحمن السَّلُولي الكوفي، ثقة، روى له الستة.

(٨) أبو خالد الدَّالاني، كوفي اختلف في اسمه، وهو صدوق يخطئ، وروى حديثه الأربعة.

(٩) بحثت كثيراً عن هذا الراوي فلم أجد له ترجمة.

(١٠) هو مرزوق بن ميمون الناجي أبو بكر البصري، روى عنه خليفة بن خياط، وأثنى عليه، كما في التاريخ الكبير ٧/٣٨٤-٣٨٥. وذكره ابن حبان في الثقات ٩/١٩٠.

٥٦- سمعت أبي يقول: سألت محمد بن بشر العَبْديَّ[١] عن بُكير بن عثمان العبدي[٢]، فقال: كان هذا رجلاً منَّا، ولم يكن بالمحمود في قومه.

٥٧- سمعت أبي يقولُ: ذكرتُ لأبي نُعَيم عبدالرحمن بن محمد بن عبيدالله العَرْزَمي[٣]، فقالَ: كانَ هؤلاءِ أهلَ بيتٍ يَتَوارَثُونَ الضَّعْفَ قرنًا بَعْدَ قَرْنٍ[٤].

٥٨- قال أبي: قلتُ لأبي نُعيم: فحسن بن محمد بن عبيدالله العَرْزَمي، فقال: كان حَسَنٌ خَيْرَ القومِ، ولم يكن عندنا به بأس[٥].

٥٩- سمعت أبي يقول. سألتُ أبا نُعيم عن مُهَلِّ العَبْدي، فقال لي هذا من أصحاب أبي الجارود[٦]، قلت: فإنَّ عبيد الله[٧] حدَّث عنه، قال: حسبُكَ قد قلتُ لك[٨].

٦٠- سمعت أبي يقول: سألتُ أبا نُعيم عن أبي المضاء، فقال هذا من شيوخ عبيدالله بن موسى الشيعة[٩].

٦١- قلت لأبي نُعَيم: وإنَّ أبا المضاء حدَّث عن إبراهيم بن عبدالله بن صبح[١٠]، فقال أبو نُعيم: هذا كان أصحابنا يذكرونه بخير.

٦٢- سمعت أبي يقول: سألت أبا نعيم عن قَطَريِّ الخَشَّاب، فقال كانَ قَطَريٌّ رجلاً من أهل الخير[١١].

---

(١) هو ابن الفُرافصة الكوفي، تقدم

(٢) بكير العبدي كوفي، روى عن أبي إسحاق السبيعي، ذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٤٠٧/٢، وسكت عنه

(٣) العرزمي كوفي ضعيف، انظر لسان الميزان ٤٢٨/٣ - ٤٢٩

(٤) رواه ابن شاهين في الضعفاء (٣٩٩) بإسناده إلى المصنف به

(٥) ذكره الدارقطني في كتاب الضعفاء (٣٣٩) في ترجمة أخيه عبدالرحمن، وقال له مقاطيع، يعتبر به

(٦) أبو الجارود هو زياد بن المنذر الأعمى، متروك الحديث، وكان رافضياً متهماً بالكذب روى له الترمذي حديثًا واحداً

(٧) عبيدالله هو ابن موسى بن أبي المختار أبو محمد الكوفي، ثقة يتشيع، وحديثه في السنة محتجٌ به

(٨) مهل العبدي، قال عنه البخاري: مجهول، وحديثه منكر. انظر: لسان الميزان ١٠٩/٦

(٩) أبو المضاء لم أعرفه، وقد بحثت عنه في جميع الكتب التي بحوزتي، ومنها كتب الشيعة مثل رجال النجاشي، ورجال الكشي، ورجال الحلبي، وغيرها، فلم أجد له ترجمة

(١٠) بحثت كثيرًا عن إبراهيم هذا، فلم أجد له ذكرًا في الكتب.

(١١) قطري كوفي، ذكره البخاري في التاريخ الكبير ٢٠٣/٧، وسكت عن حاله وذكره ابن حبان في الثقات ٣٤٦/٧، وابن شاهين في الثقات (١١٧١)

٦٣- سمعتُ أبي يقول: سألتُ أبا نُعَيم عن عبدالله بن عبدالله بن الأسود الحارثي، فقال: كان عندنا لا بأس به من الأخيار[١]. [٥ أ].

٦٤- سمعت أبي يقول: سألتُ يحيى بن آدم[٢] عن صدقة بن سهل، فقال: هذا شيخ من القُرَّاء، ولم يكن من أصحاب الحديث[٣].

٦٥- سمعتُ أبي يقول: كنتُ يوماً عند عمر بن زرعة[٤]، وكان رجلاً من أصبرِ النَّاسِ على فقرٍ وأحسنهم عملاً، فجاءوا إليه قومٌ[٥] من ناحية حِمْير، فقالوا: يا أبا حفص، إنَّ فلانةَ توفيت وتركت دارًا، ومتاعًا، وكساءً فيه ألف درهم، وقد أوصت أنَّكَ وارثها وأنَّك مولاها، قال: فسكتَ ساعةً، ثم قال: قد كانت هذه المرأة تأتينا، وتدَّعي ما تقولُ من الولاء، فكان يمنعنا الحياءُ أن نَرُدَّ عليها، فأما إذ كان هذا، فليست لنا بمولاة ولستُ لها بوارث، فانصرِفوا، فما أخذَ منهم شيئًا.

٦٦- وسمعتُ أبي يقول: سمعتُ أبا نُعَيم وسأله عمر بن عبدالله[٦] عن جارود بن السَّري السَّعدي، فقال: كانَ شيخًا من أهلِ السَّلامة إن شاء الله[٧].

٦٧- وسمعت أبي يقول: سألتُ أبا نُعيم عن مستورد الغَزَّال، فقال: كان شيخًا من أهل السُّوق لا بأس به، ولم يكن يعرفُ الحديثَ[٨].

---

(١) عبدالله كوفي صدوق، روى له الترمذي حديثًا واحدًا

(٢) هو أبو زكريا الكوفي، الإمام الحافظ الثقة، حديثه في دواوين الحديث، الستة ومسند أحمد وغيرها

(٣) صدقة هو أبو سهل الهنائي المصري، روى عن محمد بن سيرين وغيره. روى عنه مسلم بن إبراهيم. ذكره البخاري في التاريخ الكبير ٦/٤٦٨، وسكت عن حاله. وذكره ابن حبان في الثقات ٦/٤٦٨

(٤) هو الخارفي الكوفي، ذكره البخاري في التاريخ الكبير ٦/١٥٧، وقال: فيه نظر. وذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٦/١١٠، وسكت عليه

(٥) كذا جاء في الأصل، وهو صحيح على لغة بني الحارث، وهي أنهم يُلحقون علامة للفاعل المثنى والمجموع. وهم القائلون أكلوني البراغيث، وهي لغة مشهورة، وقد تكلّم عليها الحافظ ابن حجر في فتح الباري حينما شرح حديث أبي هريرة (يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل... الحديث) ١/٣٣ (٥٥٥).

(٦) بحث عنه كثيرًا، فلم أعرفه.

(٧) جارود كوفي، روى عنه جعفر الصادق، وقال علي بن الحكم: ثقة، انظر: لسان الميزان ٢/٨٩.

(٨) هو مستورد بن سابق، ويقال: سابط، الغزّال الكوفي. قال أبو حاتم: شيخ، انظر: الجرح والتعديل ٨/٣٦٥. وذكره البخاري في التاريخ الكبير ٨/١٧، وسكت عن حاله.

٦٨- وسمعت أبي يقول: سمعتُ أبا نُعيم، وذُكِر عنده إسماعيل بن عبدالأعلى العُرَني، فقال: كان هذا شيخًا من عُرَينة، وكان أبوه عبدالأعلى أحدَ الصَّالحين[(١)].

٦٩- وسمعت أبي يقول: سمعتُ أبا نُعَيم وسأله محمد بن عبدالله بن نُمير[(٢)] عن عمر بن حمزة[(٣)]، فقال: كان هذا من أصحاب أبي الجارود[(٤)].

وسمعت أبي يقول: سمعت أبا أحمد الزُّبيري[(٥)]، وسأله عليُّ بن المغيرة الأزدي[(٦)]، فقالَ: كان جارنا وجليسنا، وما علمنا إلاَّ خيرًا.

٧٠- سمعت أبي قال: سألتُ أبا نُعَيم عن شيخ حدثنا عبدالله بن المبارك[(٧)] عنه، يُقَالُ له: عوف بن أبي دِلْهامة، فقال: كان هذا شيخًا من أهل الحجاز، وكانوا يصفونه بخير[(٨)].

٧١- وسمعت أبي يقول: سألت أبا نُعيم عن محمد بن الفضل بن عطية، فقال: كان ضعيفًا[(٩)].

٧٢- وسمعت أبي يقول: سمعتُ أبا نُعَيم، وذَكَر عبدالله بن مُعاوية القُرشيَّ، فقال: كان ضعيفًا[(١٠)].

٧٣- وسمعتُ أبي يقول: سمعتُ أبا نُعيم، وذُكِر عنده عبدالله بن طُفيل، فقال: لم يكن في الحديث بشيء، وكانَ بَلَغَني تَرفُّضُهُ[(١١)]. [٥ ب].

---

(١) لم أقف على إسماعيل، ولا على أبيه، بعد البحث الكثير عنهما.

(٢) هو أبو عبدالرحمن الكوفي، إمام حافظ ثقة، حديثه في الكتب الستة وغيرها، وهو أحد شيوخ المصنف في هذا الجزء.

(٣) هو عمر بن حمزة بن عبدالله بن عمر بن الخطاب العدوي العمري المدني، ضعيف، روى له مسلم والأربعة إلا النسائي.

(٤) أبو الجارود هو الرافضي الكذاب، تقدم التعريف به.

(٥) هو محمد بن عبدالله بن الزبير الكوفي، تقدم التعريف به.

(٦) هو أبو الحسن البغدادي الأثرم، كان ثقة، عالمًا بالنحو واللغة، انظر: الثقات ٨/٤٧٠، وتاريخ بغداد ١٢/١٠٧.

(٧) هو أبو عبدالرحمن الخراساني، أحد الأئمة الأعلام، وحديثه مشهور في كتب الإسلام كالستة وغيرها.

(٨) لم أقف على هذا الشيخ في كتب الرجال.

(٩) هو محمد بن الفضل بن عطية العبْسي مولاهم أبو عبدالله الكوفي، متروك الحديث، واتهم بالكذب، روى حديثه الترمذي وابن ماجه.

(١٠) هو عبدالله بن معاوية بن موسى القرشي الجُمَحي أبو جعفر البصري، وثَّقه عباس العنبري والترمذي ومسلمة بن قاسم، روى حديثه أصحاب السنن إلا النسائي.

(١١) لم أقف على هذا الراوي.

٧٤- وسمعت أبي يقول: سألتُ أبا نُعيم عن شيخ كتبتُ عنه، يُقالُ له عبدالرحمن بن حفص التَّغْلبي، فقال: ما كان به بأس(١).

٧٥- وسمعت أبي يقول: سألتُ أبا نُعَيم عن القعقاع بن عمرو، فقال أبو نعيم: روى عنه قيس(٢)، وكان كالخير(٣).

٧٦- وسمعت أبي يقول: سمعت أبا نعيم يقول، وذكرنا عنده عبدالحميد بن حُريث، فقال أبو نعيم: قد روى عنه قيس، وكان أصحابنا يصفونه بالثقة والخير(٤).

٧٧- وسمعت أبي يقول: سألتُ أبا نُعَيم عن شيخ حدَّث عنه جابر الجُعْفي(٥) يقال له يزيد ابن مُرَّة(٦)، فقال: كان هذا يُعتبر من أصحاب حذيفة(٧).

٧٨- وسمعت أبي يقول: سمعت أبا نعيم يقول، وذكَر نَصير بن أبي الأشعث، فقال: كان عثمانياً(٨)، وكان يقال إنَّهُ كانَ عابدًا(٩).

٧٩- وسمعت أبي يقول: سألت أبا نُعَيم عن القاسم حدَّث عنه أبو شهاب(١٠)، فقال: كان عُثمانياً، ولم يكن من أهل الحديث(١١).

---

(١) لم أقف عليه أيضًا، بعد البحث المتواصل عنه.

(٢) قيس هو ابن الربيع الأسدي أبو محمد الكوفي، صدوق تغير لما كبر، وأدخل عليه ابنه ماليس من حديثه فحدث به، روى حديثه أصحاب السنن إلا النسائي.

(٣) لم أقف على القعقاع فيما لديَّ من كتب الرواة.

(٤) لم أعرف عبدالحميد هذا.

(٥) هو جابر بن يزيد الجعفي الكوفي، ضعيف الحديث، وكان رافضياً، روى له أصحاب السنن إلا النسائي.

(٦) هو الجُعفي الكوفي، قال عنه البخاري: فيه نظر، انظر: التاريخ الكبير ٨/٣٥٩، وجاء فيه: الجعفي بدلاً من الجعفي، وهو تصحيف. وذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٩/٢٨٧، وسكت عن حاله.

(٧) هو حذيفة بن اليمان صاحب رسول الله ﷺ، ورضي عنه.

(٨) العثمانية طائفة انتصرت لعثمان بن عفان، ودافعت عنه، وردت مقالة الشيعة وغيرهم في الطعن في هذا الخليفة الجليل. وكانوا يظهرون القول بأنه أولى بالخلافة من عليّ - رضي الله عنهما، وجزاهما عن الإسلام خير الجزاء - ولكن لم يصل الأمر إلى بغض عليّ، أو سبّه. انظر: كتاب العثمانية لأبي عثمان الجاحظ.

(٩) نصير هو القُرادي أبو الوليد الكوفي، ثقة، روى له البخاري.

(١٠) أبو شهاب هو عبدربه بن نافع الحناط الكوفي، روى عنه أبو نعيم وغيره، وروى حديثه البخاري ومسلم وغيرهما، وكان صدوقًا يخطئ في حفظه.

(١١) القاسم لم أعرفه.

٨٠- وسمعت أبي يقول: ذكرت أنا وأبو نُعيم الحكَم بن ظُهَير[١]، فقال لي أبو نُعيم: أليس قد رأيته، وكتبتَ عنه؟ قال: فكيف رأيْتَه؟ قلتُ: كان رجُلاً نبيلاً عند أهل الكوفة[٢]. قال: كذلك كان.

قلت: يا أبا نُعيم، فأخبرني من أين جاءنا هذا الضُّعف؟ قال: أوَلاَ تدري؟ قلت: فأخبرني، قال: حدَّث عن السُّدي[٣] أحاديثَ مُنكرةً ولم يُخْبِرْ بها أحدٌ غَيْرُهُ، وحدَّث عن علْقَمة بن مَرْثد[٤] بأحاديثَ مُنكرةٍ، وحدَّث عن عاصم بن أبي النُّجود[٥] بأحاديثَ منكرةٍ لم يجيء بها أحدٌ غيرُهُ، ولم يحدِّثْ عن شيخٍ إلاَّ جاءَ بشيءٍ لم يُعْرَفْ، فمن ثَمَّ جاءه الضَّعْفُ[٦].

٨١- وسمعتُ أبي يقولُ: قلتُ لأبي نُعَيم: يا أبا نُعَيم، مَن هؤلاء الذين تركتَهم من أهل الكوفة، كانوا يَرَونَ السَّيفَ، والخروجَ على السُّلطان؟[٧] فقال: على رأسهم أبو حنيفة[٨]، وكان

---

(١) الحكم بن ظُهير الفزاري أبو محمَّد الكوفي، متروك الحديث، وكان رافضياً، روى له الترمذي

(٢) قلت: كيف يكون نبيلاً؟ وهو يشتم أصحاب النبي ﷺ، وكان متهمًا بالكذب، قال ابن حبان في المجروحين ١/٢٥٠: كان يشتم أصحاب محمد ﷺ، يروي عن الثقات الأشياء الموضوعات، فهذا حقُّه الترك، ولا كرامة في ذلك

(٣) السُّدي هو إسماعيل بن عبدالرحمن الكوفي، وهو صدوق، ورمي بالتشيع، روى حديثه مسلم والأربعة

(٤) هو أبو الحارث الكوفي، ثقة ثبت، روى له الستة

(٥) هو عاصم بن بهدلة الكوفيّ، وهو ثقة - في أرجح الأقوال - لكنه قد يخطئ، وكان إماماً في القراءة، وهو أحد القراء السبعة، والنُّجود: بفتح النون المشددة، حديثه في الستة

(٦) روى هذا النص ابن شاهين في الضعفاء (١٣٩) بإسناده إلى المصنف به

(٧) المراد به الخروج بالسَّيف على أئمة الجَوْر، وأنه لا يصلي خلفهم الجمعة والجماعات، وهو مذهب قديم للسَّلف، فكان ماذا؟ فهذا أمر لا يقدح به، وإن استقرَّ العمل على خلافه، كما يقول الحافظ ابن حجر في تهذيب التهذيب في ترجمة الشيخ الصالح الثقة الحسن بن حيّ الكوفي ٢/٢٨٥.

(٨) أبو حنيفة هو النعمان بن ثابت الكوفي، المتوفى سنة (١٥٠) إمام الأئمة، وعَلَم الأُمة، وأحد من يُقتدى به في العلم والعبادة والفضل، وقد رأى بعض الصحابة، لكن لا تثبت روايته عنهم من وجه صحيح، وقد اتفقت كلمة المحدثين وغيرهم على أنه كان فقيهًا مجتهداً، وفي ذلك يقول الشافعي قولته المشهورة: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة، إلاَّ أن بعض علماء الحديث تكلموا في حفظه، وهذا لا شك فيه من الجرح المردود الذي خرج بسبب الخلاف المذهبي، أو ما كان بسبب جرح الأقران، وكل ذلك لا يثبت به جرح، فإن الفقه والاجتهاد لا يتيسر إلا بحفظ الأحاديث والآثار عن الصحابة والتابعين، ومعرفة لختلافهم، فإذا كان أبو حنيفة عالمًا بالفقه فيلزم أنه كان حافظًا للأحاديث متقنًا لها. إلا أنه ينبغي أن نشير إلى أنه لم يكن يهتم بجمع الأحاديث من حيث شواهدها ومتابعاتها وطلب الأسانيد العالية، والمتون الغريبة، كما هو شأن المحدثين في ذلك، ورحم الله الإمام الشافعي حينما قال لبعض أصحاب الحديث: أنتم الصيادلة، ونحن الأطباء، انظر سير أعلام النبلاء ١٠/٢٣. وللإمام ابن عبدالبر محدث الأندلس كلمة جامعة في حقِّ هذا الإمام، فيقول رحمه الله تعالى في جامع بيان العلم وفضله ٢/١٠٨٠، ما ملخصه: أفرط أصحاب الحديث في ذم أبي حنيفة، وتجاوزوا الحدَّ في ذلك، والسبب الموجب لذلك إدخاله الرأي والقياس على الآثار واعتبارهما. ونقموا أيضًا على أبي حنيفة الإرجاء.. وكان أيضًا مع هذا يُحسد، وينسب إليه ماليس فيه، ويُختلق عليه ما لا يليق به... الخ.

مرجئًا[1]، يرى السَّيفَ، ثم قال أبو نُعَيم: حدثني عمار بن رُزَيق[2]، قال: كانَ أبو حنيفة يكتب إلى إبراهيم بن عبدالله[3] بالبصرة يسأله القُدوم إلى الكوفة، ويوعده[4] نَصْرَه.

٨٢- ثم قال أبي: ذكرتُ أنا وأبو نُعَيم أبا معاوية[5]، فقلت: يا أبا نُعَيم، كانَ يرى رأيًا[6]، فسكتَ عليه، فقال: ما عرفتُ أبا معاويةَ إلا وهو يرى الإرجاء ويدعو إليه.

٨٣- ثم قال[7]: كان أبو الجارود زياد بن المنذر الجُعْفي[8]، وعمرو بن سَمِر[9]، وأبو يعفور عبدالكريم ابن [٦٦أ] يعفور الجُعْفي[10]، وعبدالله بن بُكير الغَنَوي[11]، وكَادح بن جعفر[12]، والحكم بن زهير[13]، و[حنش][14]، ومختار بن غسان[15]، وأبو حُنَيش

---

(١) الإرجاء المنسوب لأبي حنيفة وغيره المراد به عندهم: أن الإيمان هو إقرار باللسان ويقين في القلب، ولا تُعدّ الأعمال كالصلاة والزكاة وغيرها من الإيمان، إلا أنها تابعة له. قال الذهبي في السير ٢٢٣/٥: والنزاع على هذا لفظي، وإنما غلوّ الإرجاء من قال: لا يضرُّ مع التوحيد ترك الفرائض. وقد تكلّم على هذا الموضوع بإسهاب أستاذنا العلاّمة عبدالفتاح أبو غدة رحمه الله تعالى في تعليقته على كتاب الانتقاء لابن عبدالبر ص ٢٩٣، فارجع إليه إن شئت فإنه في غاية النفاسة.

(٢) هو أبو الأحوص الكوفي، ثقة، روى له مسلم وغيره.

(٣) هو إبراهيم بن عبدالله بن الحسن بن علي بن أبي طالب، خرج على أبي جعفر المنصور بالبصرة، وقتل سنة (١٤٥). انظر سير أعلام النبلاء ٢١٨/٦.

(٤) كذا في الأصل، ولعلّ الصّواب: يعده.

(٥) هو محمد بن خازم الضرير، وقد تقدم التعريف به.

(٦) يعني يرى السيف والخروج على أئمة الجَوْر.

(٧) القائل هو أبو نعيم، وذلك لما سأله عثمان بن أبي شيبة عن الرواة الذين تركهم من أهل الكوفة.

(٨) أبو الجارود الكوفي، تقدم أنه كان رافضيًا كذابًا.

(٩) هو أبو عبدالله الكوفي، رافضي متهم بالكذب، انظر: لسان الميزان ٣٦٦/٤.

(١٠) كوفي، قال عنه أبو حاتم: شيخ ليس بالمعروف، وكان من قدامى الشيعة. الجرح والتَّعديل ٦١/٦.

(١١) كوفي، قال أبو حاتم: من عتق الشيعة، وقال ابن عدي: له أحاديث إفرادات، ولم أر للمتقدمين فيه كلامًا، وقال الساجي: ليس بقوي. انظر: اللسان ٢٦٤/٣.

(١٢) هو أبو عبدالله الكوفي، قال أبو حاتم: صدوق من العُبّاد، وكان شيعيًا. انظر: الجرح والتعديل ١٧٦/٧، ولسان الميزان ٤٨٠/٤.

(١٣) لم أعثر عليه.

(١٤) ليست واضحة في الأصل، ولعلّ ما ذكرته هو الصحيح. وحنش هو الحسين بن قيس الرَّحبي أبو علي الواسطي، وهو متروك الحديث، روى له الترمذي وابن ماجه.

(١٥) هو التمار الكوفي، ذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٣١٢/٨، وسكت عن حاله، وروى له ابن ماجه.

الهَمْداني[1]، وحلو بن السَّري[2]، وعمر بن حمزة[3]، وعبدالله بن الطُّفيل[4]، وعبَّاد بن جعفر[5]، وقد بَقِي خَلْقٌ لم يُسَمِّهِمْ.

٨٤- حدثنا المِنْجاب، أخبرنا طَلْق بن غنَّام[6]، قال: كنتُ عند شَريك[7]، فقال: أخبرني عن قيس بن الرَّبيع[8] يحدث عن أبي داود الأعمى[9]؟ قال قلت: لا، ولكنْ [مُعَلَّى] بن هلال[10] يُكثر عنه، وإنَّما ذكرتُ [معلَّى]، قلت: لعلَّه يقولُ فيه شيئًا، فلم يذكر [مُعلَّى] بشيء.

ثم قال شَريك: دخلتُ على أبي داود الأعمى، فجعلَ يقولُ: سمعتُ أبا سعيد، وسمعتُ ابن عباس، وسمعتُ ابن عمر، ثم أعادها في ذلك المجلس، فجعل حديثَ هذا لهذا، وحديث هذا لهذا، ولو شاء أن يقول: سمعتُ عبدالله بن مسعود لقال[11].

٨٥- حدثنا عبدالله بن محمد بن سالم، حدثنا طلق بن غنَّام، قال: سمعتُ قيسًا[12]، يقول: سمعت الأعمش[13] يقول: لما حدَّث إسماعيل بن رجاء[14]، عن أبيه[15]

---

(١) لم أجد له ترجمة

(٢) هو الكوفي، يروي عن أبي إسحاق السبيعي، وذكره بن حبان في الثقات ٢٤٨/٦، وقال: يخطئ ويُغرب على قلة روايته

(٣) هو عمر بن حمزة بن عبدالله بن عمر بن الخطاب، تقدم ذكره، وهو مدني، ولعلَّه نزل الكوفة أو وفد إليها

(٤) تقدم ذكره في النص (٧٣)، ولم أقف له على ترجمة

(٥) كوفي، روى عنه عثمان بن أبي شيبة، ذكره ابن حبان في الثقات ٤٣٥/٨، وقال: مستقيم الحديث

(٦) هو أبو محمد الكوفي، ثقة، روى عنه البخاري وأحمد وابن أبي شيبة وغيرهم

(٧) هو شريك بن عبدالله النخعي أبو عبدالله الكوفي، صدوق يخطئ كثيراً، وروى له مسلم والأربعة.

(٨) هو الأسدي الكوفي، تقدم.

(٩) هو نفيع بن الحارث الكوفي، وهو متروك الحديث، وقد اتهم بالكذب، وكان يغلو في الرفض، وروى حديثه الترمذي وابن ماجه

(١٠) جاء في الأصل: يعلى، وهو خطأ، وكذا جاء في الموضعين الآخرين، ومعلى كوفي، متروك الحديث، وكان متهماً بالكذب، روى حديثه ابن ماجه.

(١١) رواه ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٤٩٠/٨، عن علي بن الحسن الهسنجاني عن منجاب بن الحارث به. وذكره المزي في تهذيب الكمال ١٢/٣٠، ورواه العقيلي في الضعفاء ١٤٣٢/٤ عن المصنف عن منجاب به.

(١٢) هو قيس بن الربيع الأسدي، تقدم.

(١٣) الأعمش هو سليمان بن مهران أبو محمد الكوفي، أحد الأئمة الأعلام.

(١٤) هو إسماعيل بن رجاء بن ربيعة الزُّبيدي أبو إسحاق الكوفي، ثقة، روى له مسلم والأربعة.

(١٥) أبوه تابعي ثقة، روى له مسلم وأصحاب السنن إلا الترمذي.

بحديث النَّعْل[1]، قلت له: أمَّا أنت فقد عرفناك، فأسألك بالله، كيف كان أبوك؟ فقالَ: اللَّهُمَّ إني لا أعلمُهُ إلاَّ خيرًا.

٨٦- حدثنا عبدالله بن محمد بن سالم، حدثنا علي بن كُليب الفَسَاطيطي[2]، عن أحمد بن عبدالله[3]، عن الحسن بن عيَّاش[4]، قال: سألت سفيان عن تزويج المولى العربية، فقال ما أرى بذلك بأسًا[5].

٨٧- حدثنا عبدالله بن محمد بن سالم، قال سمعت أبا يحيى الخُبُوطيَّ[6]، قال سمعت حسنًا[7] يقول. لو ظننتُ أنه أقربُ إلى الله لما أمسيتُ حتى أفعلَه، يعني تزويج المولى العربيةَ.

٨٨- حدثنا عبدالله بن محمد بن سالم، قال سمعت محمد بن سعيد بن زائدة[8]، أو عبدالرحمن القطَّان[9]، أو غيرهما - قد شككتُ فيه - ولا أعلمه إلاَّ عبدالرحمن، قال جاء محمد بن الصَّباح الأشعثي[10] يخاصم إلى شَريك، فقال له محمد بن الصبَّاح أصلحك الله، إنَّهُ نَبَطيٌّ مُسْتَعْرِبٌ[11]، فقال شَريك ألاَ أدلُّكَ على من هو شَرٌّ من ذلك؟ عربيٌ مُسْتَنْبَط.

---

(١) حديث النعل رواه النسائي في خصائص علي (١٥٦)، عن أبي سعيد، قال (كنا جلوسًا ننتظر رسول الله ﷺ، فخرج إلينا قد انقطع شسع نعله، فرمى بها إلى عليٍّ، فقال إنَّ منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلتُ على تنزيله فقال أبو بكر أنا، قال لا. قال عمر أنا، قال لا، ولكن صاحب النعل) ورواه أحمد ٣١/٣ وغيره ممن ذكرهم محقق كتاب الخصائص، وهو حديث صحيح

(٢) لم أقف على ترجمته.

(٣) هو أحمد بن عبدالله بن يونس اليربوعي، الإمام الثقة، وقد تقدم ذكره

(٤) الحسن بن عياش، ثقة يروي عن سفيان الثوري وغيره، وقد تقدَّم

(٥) لم أقف على قول سفيان - وهو الثوري - المذكور، وإنما وقفت على خلاف هذا القول، فقد روى عبدالرزَّاق في المصنف ١٥٤/٦ عنه أنه كان يرى التفريق إذا نكح المولى عربية، ويشدد فيه أ هـ وهذا هو القول المشهور عنه. كما نقل ذلك ابن حزم في المحلى ٢٤/٧.

(٦) لم أقف له على ترجمة، ولعلها كنية علي بن كليب.

(٧) هو ابن عياش الأسدي.

(٨) هو أبو جعفر الكوفي، قال أبو حاتم: لا بأس به، انظر: الجرح والتعديل ٢٦٥/٧

(٩) هو عبدالرحمن بن مصعب بن يزيد الكوفي، صدوق، روى له أصحاب السنن إلا أبا داود.

(١٠) لم أقف له على ذكر.

(١١) النبط هم أخلاط الناس من غير العرب. ولعله سقط من السياق كلمة (يعني خصمه).

٨٩- حدثنا عبدالله بن محمد بن سالم، حدثنا محمد بن سعيد بن زائدة، قال: جاء رجل إلى شَرِيك يُخاصم إليه، فقال له: يا أبا عبدالله، إنَّ هذا نَبَطي حَسْب، يعني خصمَه، فقال: لرُبَّ نَبَطيٍّ خيرٌ [٦ب] من ألف عربيٍّ، وما عسى أن يفخرَ به العربُ، هل هي إلاَّ عظامٌ بالية، أو أرواحٌ في النَّار.

قلتُ: يا أبا جعفر، سمعتَ هذا من شَرِيك، أأرويه عنك؟ قال: نعم، اروه عنِّي.

آخِرُ مَسَائِلِ ابنِ أبي شيبةَ

فهارس الكتاب

١- فهرس الآيات

٢- فهرس الأحاديث والآثار عن الصّحابة

٣- فهرس الفرق والمذاهب

٤ - فهرس الأعلام

٥- فهرس مراجع التّحقيق والدّراسة

١- الانتقاء، لابن عبدالبر، تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية في بيروت ١٩٩٧.

٢- الأنساب، للسمعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.

٣- التاريخ الكبير، للبخاري، دائرة المعارف العثمانية، الهند.

٤- تاريخ بغداد، للخطيب، طبعة الخانجي بمصر، ١٩٣١.

٥- تاريخ دمشق، لابن عساكر، دار الفكر، بيروت.

٦- تفسير ابن أبي حاتم، تحقيق أسعد الطيب، مكتبة نزار الباز، مكة، ١٩٩٧.

٧- تفسير الطبري، طبعة القاهرة.

٨- تقريب التهذيب، لابن حجر، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، بيروت ١٩٨٦، كما رجعت في الإحالات إلى طبعة دار الرسالة في بيروت، والذي سُمّي بتحرير التقريب.

٩- تهذيب التهذيب، لابن حجر، دار صادر، مصورة عن الطبعة الأولى في الهند.

١٠- تهذيب الكمال، للمزي، تحقيق بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ.

١١- الثقات، لابن حبان، دائرة المعارف العثمانية، الهند.

١٢- الثقات، لابن شاهين، تحقيق صبحي السامرائي، الدار السلفية بالكويت ١٩٨٤.

١٣- جامع الترمذي، تحقيق أحمد شاكر وغيره، القاهرة.

١٤- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبدالبر، تحقيق سمير الزهيري، دار ابن الجوزي، بالرياض.

١٥- الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، دائرة المعارف العثمانية، الهند.

١٦- خصائص علي، تحقيق أحمد ميرين، الدار السلفية بالكويت.

١٧- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣.

١٨- سؤالات الحاكم للدارقطني، تحقيق موفق عبدالله، مكتبة المعارف بالرياض، ١٩٨٤.

١٩- سؤالات حمزة السهمي للدارقطني وغيره من المشايخ، تحقيق موفق عبدالله، مكتبة المعارف بالرياض.

٢٠- سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ.

٢١- صحيح البخاري، مع طبعة فتح الباري، بالمكتبة السلفية بالقاهرة.
٢٢- صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة.
٢٣- الضعفاء، لابن شاهين، تحقيق عبدالرحيم القشقري، المدينة المنورة ١٩٨٩.
٢٤- الضعفاء، للدارقطني، تحقيق موفق عبدالله، مكتبة المعارف بالرياض ١٩٨٤.
٢٥- طبقات ابن سعد، دار صادر، بيروت.
٢٦- العرش، لابن أبي شيبة، تحقيق عبدالله المحمود، الكويت، ورجعت كذلك إلى طبعة محمد بن خليفة بالرياض.
٢٧- فتاوى ابن تيمية، الرياض.
٢٨- فتح الباري، لابن حجر، دار أبي حيان في بيروت.
٢٩- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، للمتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥.
٣٠- الكنى، لابن عبدالبر، وهو المسمى (الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى) تحقيق عبدالله السوالمة، دار ابن تيمية بالرياض ١٤٠٥.
٣١- الكنى، لابن مندة، وهو المسمّى (فتح الباب في الكنى والألقاب) تحقيق نظر الفريابي، مكتبة الكوثر بالرياض، ١٩٩٦.
٣٢- الكنى، للبخاري، طبع مع التاريخ الكبير.
٣٣- الكنى، للحاكم، وهو المسمى (الأسامي والكنى)، تحقيق يوسف الدخيل، مكتبة الغرباء بالمدينة المنورة، ١٩٩٤.
٣٤- لسان العرب، لابن منظور، دار المعارف، مصر.
٣٥- لسان الميزان، لابن حجر، مكتبة الأعلمي في بيروت، تصوير عن طبعة الهند الأولى
٣٦- المؤتلف والمختلف للمقدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١.
٣٧- المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، لابن حبان، تحقيق محمود إبراهيم، دار المعرفة، بيروت المحلى.
٣٨- المحلى، لابن حزم، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة.
٣٩- مسند أحمد، دار صادر، تصوير عن الطبعة الميمنية بالقاهرة.
٤٠- مصنف ابن أبي شيبة، الدار السلفية بالهند.
٤١- مصنف عبدالرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.

٤٢- معدن النوادر في معرفة الجواهر، للبيهقي، تحقيق محمد عيسى صالحة، دار العروبة بالكويت، ١٩٨٥.

٤٣- المعرفة والتاريخ، للبسوي، تحقيق أكرم العمري، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١.

٤٤- المقصد العلي، تحقيق نايف الدعيس، دار تهامة، جدة.

٤٥- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة.

٦- فهرس الموضوعات

الصَّحَابَةُ وعَدَالَتُهُمْ

د. عبد العزيز أحمد الجاسم(*)

مُلَخَّصُ البحثِ:

يتناولُ هذا البحثُ الصَّحابةَ الكرام، رضوانُ اللهِ تعالى عليهم، فيعرضُ لتعريفهم لغةً واصطلاحًا، ويُبَيِّنُ مقدارَ المدةِ التي يجبُ أن يصحبوا فيها رسولَ الله ﷺ، وعدالَتَهُمْ، وعدَدَهُمْ، وأكثرَهُمْ حديثًا، وحُكْمَ جهالةِ الصَّحابيِّ في السَّند، والطُّرُقَ التي يُعْرَفُ بها كونُ الشَّخصِ صحابيًا، وحكمَ مرسلِ الصحابيِّ، وبعضَ الملاحقِ المهمَّة، وأهمَّ النَّتائجِ التي خلصَ البحثُ إليها.

(*) جامعة الملك سعود، كلِّيَّة التَّربية، قسم الثَّقافة الإسلاميَّة، الرِّياض، المملكة العربيَّة السَّعوديَّة.

البحث:

إنَّ الحمدَ للهِ نحمدُهُ، ونستعينه، ونستهديه، ونستغفره، ونعوذُ باللهِ من شرورِ أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهدهِ اللهُ فهو المهتدي، ومن يُضْلِلْ فلن تَجِدَ له وليًا مرشدًا.

وبعد:

فإنَّ من المعروف أنَّ صحابةَ رسول اللهِ ﷺ هم الذين نقلوا لنا هذا الدِّين، وبلَّغُوا ما تحمَّلُوهُ إلى مَنْ بعدَهُمْ، على أحسنِ وجهٍ وأكمله.

فأردتُ أن أكتبَ بحثًا عن الصَّحابةِ وما يتعلَّق بهم، لأُبَيِّنَ عدالَتَهُمْ، ومكانتهم في الإسلام، وأنَّ القَدْحَ فيهم أو في بعضهم قدحٌ في الشَّريعةِ الإسلاميَّةِ، لأنَّهُمْ هم الذين نقلوها لنا، وأدَّوْها كما سمعوها.

كما أنَّ معرفةَ الصَّحابةِ من الأمور المهمَّةِ، إذ لا يُعْرَفُ الحديثُ مرسلاً أو متصلاً إلاَّ إذا عُرِفَ الرَّاوي الذي يرفع الحديثَ إلى الرَّسولِ ﷺ، هل هو صحابيٌّ فيكون متصلاً أم هو تابعيٌّ فيكون مرسلاً، وهذا لا يتمُّ إلا بمعرفةِ الصَّحابةِ.

وقد جعلتُ هذا البحثَ في ثمانيةِ مباحثَ، وملاحق، وخاتمةٍ:

المبحث الأوَّل: تعريف الصَّحابيِّ

المبحث الثَّاني: مقدار المدَّة التي يجب أن تكونَ مع الرَّسول ﷺ.

المبحث الثَّالث: عدالة الصَّحابة.

المبحث الرَّابع: عدد الصَّحابة.

المبحث الخامس: أكثر الصَّحابة حديثًا.

المبحث السَّادس: حكم جهالة الصَّحابيِّ في السَّنَد.

المبحث السَّابع: الطُّرق التي يُعْرَفُ بها كونُ الشخصِ صحابيًا.

المبحث الثَّامن: حكم مرسل الصَّحابي.

ملاحق: وفيها ستة ملاحق.

الخاتمة: وفيها أهمُّ النَّتائج التي توصَّلْتُ إليها.

المبحث الأوَّل:

تعريفُ الصَّحابيِّ

تعريفه لغة: قال ابنُ منظورٍ في لسانِ العَرَبِ: «صَحِبَهُ يَصْحَبُهُ صُحبةً وصحابةً، وصاحبه: عاشره»[1].

وقالَ الجوهريُّ - كما في لسان العرب -: «الصَّحابة بالفتح، الأصحاب، وهو في الأصل مصدر، وجمعُ الأصحابِ أصاحيب»[2].

قال أبو البقاء: والصُّحابة في الأصل مصدرٌ أُطْلِقَ على أصحابِ الرَّسول ﷺ، كالعَلَم لهم، ولهذا نسب الصَّحابيّ إليها بخلاف الأصحاب.

وقال أيضاً: والصَّاحب مشتقٌ من الأصحاب، وهي وإن كانت تعمُّ القليل والكثير لكن العرف خَصَّصَها لمن كَثُرَتْ ملازمَتُهُ، وطالتْ صُحْبَتُهُ»[3].

فمن خلال ما تقدَّم تَبَيَّنَ أن الصُّحبةَ في اللغةِ تَعْني المعاشرة، والمرافقة[4] من غير تحديد بزمنٍ مُعَيَّنٍ، لكن العُرف جعل هذا الوصف لا يُطْلَقُ إلا عَلى مَنْ طالت صُحْبَتُهُ، وأنَّ الصحابة مصدر لكن أطلق هذا اللفظ على أصحاب محمد ﷺ، فصار كالعَلَم لَهُمْ.

واصطلاحًا:

أمَّا تعريفه في اصطلاح المُحَدِّثين فقد اختلفوا في تعريفه، وعرِّف بعدة تعريفات لا تخلو من اعتراضٍ، وأوَّلُ هذه التَّعريفاتِ تعريفُ الحافظ العراقيِّ رحمه الله، وهو:

من لَقِيَ النَّبيَّ ﷺ مسلمًا، ثمَّ ماتَ على الإسلام[5].

قوله: مَنْ لَقِيَ: يدخل في هذا من كانَ لقاؤه قصيرًا، فسواء كان اللقاءُ طويلاً أم قصيرًا فهو صحابيٌّ خلافًا لأهل الأصول ولبعض أهل الحديث - كما سيأتي تفصيل ذلك -

---

(١-٢) لسان العرب: مادة (صحب).

(٣) الكُلّيَّات لأبي البقاء ص ٥٥٨.

(٤) ينظر: المعجم الوسيط مادة (صحب).

(٥) التقييد والإيضاح ص ٢٥١، والتَّبصرة والتَّذكرة: ٢/٣.

شريطة أن يكونَ هذا اللقاءُ في الدُّنيا، أمَّا من لم يلقه، وإنما عاصره، وآمن به، ولم يجتمع به - كالنَّجاشيِّ - فليس بصحابيٍّ.

وكذلك من رآه في المنامِ أو في السَّماءِ عندما عُرِجَ به فلا يُعَدُّ صحابياً.

ويشترطُ أن يكونَ هذا الرَّائي عِنْدَ الرُّؤية عاقلاً مميزًا، فمن ولد على عهد الرَّسول ﷺ لكنَّهُ كان صغيرًا غير مميز أو غير عاقل فلا يُعَدُّ صحابياً.[1] لذا عبَّر بعض العلماء بـ «اجتمع» بدل «لقي» ليشيرَ إلى اشتراط التمييز[2].

قوله: «مسلمًا»: خرج بهِ من رأى الرَّسول ﷺ وهو كافر، ثمَّ أَسْلَمَ بَعْدَ مفارقتِهِ الرَّسولَ، ولم يَرَهُ بعد إسلامه، فلا يُعَدُّ صحابياً.

قوله «ثم مات على الإسلام»: خرجَ به المُرْتَدُّ، أمَّا من ارتدَّ ثمَّ رجع إلى الإسلام فهل ترجع له الصُّحبةُ؟ محلُّ خلافٍ بين العلماء، وسيأتي تفصيلٌ لهذه المسألة.

وهذا التَّعريف أولى من تعريفِ الحافظِ ابنِ الصَّلاح، إذ عَرَّفَهُ بأنه:

«كلُّ مسلمٍ رأى رسولَ اللهِ ﷺ».

ولا يخفى ما يَرِدُ على هذاالتعريف من اعتراضات، إذ لا يكون الأعمى صحابياً على حسب تعريفه، ويدخل في التَّعريف من رأى الرَّسول ﷺ ثم ارتدَّ، كابن خطل وغيره ممن ارتدَّ بعد رؤيته للرَّسول، فهو غيرُ جامعٍ ولا مانع[3].

أمَّا اعتراضُ الحافظِ العراقيِّ على تعريف الإمامِ البخاريِّ رحمه الله وهو «مَنْ صَحِبَ النبيَّ ﷺ، أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه»[4]. إذ لا يدخل الأعمى في حَدِّه إن لم يصحب النَّبيَّ ﷺ[5]. فلا يسلم له هذا الاعتراض، لأنَّ اسمَ الصُّحبةِ يُطْلَقُ عليه لغة، وإن قَلَّ اللقاءُ[6].

(١) انظر: التَّبصرة والتَّذكرة: ٢/٦.

(٢) انظر: الكلِّيات ص ٥٥٨.

(٣) انظر: التَّقييد والإيضاح ص ٢٥١، والتَّدريب: ٢/٢٠٩.

(٤) صحيح البخاري مع الفتح: ٧/٣.

(٥) انظر: التَّقييد والإيضاح ص ٢٥١.

(٦) انظر: فتح الباري: ٧/٣.

لكن يمكن أن يُعترضَ على تعريفِ الإمامِ البخاريِّ بمن ارتدَّ بعد الرُّؤية، فهو داخلٌ على حسب التَّعريفِ، علمًا أنَّهُ لا يكون صحابيًا بالاتفاق.

تعريفُهُ عِنْدَ أهلِ الأُصُولِ:

أمَّا تعريفُهُ عند أهل الأصول فهو كما قال ابنُ السَّمعانيِّ:

«هو من طالت صحبتُهُ مع النبيِّ ﷺ، وكَثُرَتْ مجالستُهُ له، وينبغي له أن يطيلَ المكثَ معه على طريقِ التَّبَعِ له، والأخذِ عنه»[1].

ثم قال: «وهذه طريقةُ الأُصوليين»[2].

قلتُ: هذه الطَّريقةُ ليست لكلِّ أهلِ الأُصول، وإنَّما هو قولٌ لبعضهم، إذ ذَهَبَ بعضُهُمْ، وهم أهلُ الأصولِ من الحنابلةِ مذهبَ أهلِ الحديثِ[3].

وكذلك ذهب مذهب المحدِّثين غير واحد من أهل الأصول من الشَّافعيَّة[4]

أمَّا الأسباب التي جعلت بعض أهل الأصول يشترطون طول الصُّحبة فسببان

السَّبب الأوَّل:

أنَّ أهلَ الأصولِ ينطلقون من منطلقِ التَّشريعِ وتأسيسِ الأدلَّة، فهم يرون أنَّ الصَّحابيَّ الذي رأى رسول الله ﷺ ولم يمكثْ معه إلا زمنًا يسيرًا لا يمكنه أن يتحمَّلَ شيئًا من السنة النَّبويَّة عن رسول الله ﷺ، والدَّليل على ملاحظتهم هذا السَّبب أنَّهم عرَّفُوا السُّنَّة تعريفًا خاصًّا بهم يخالف تعريف المُحدِّثين، فهم عرَّفوها بأنَّها مصدرٌ للتَّشريع، والتشريع يؤخذ من الأقوال والأفعال والتَّقرير[5]، أمَّا الصِّفة الخلقية، والخُلقية فلم يتعرَّضُوا لها لهذا المعنى بخلاف المحدِّثين فإنَّهم ذكروها - أي: الصفة - من ضمن التعريف[6]. وعلى هذا لا يطلقون اسم الصُّحبة إلا على من كثرت مجالسته للرَّسول على طريق الأَخذ والتحمُّل عنه ﷺ.

---

(١) البحر المحيط للزَّركشي: ٣٠١/٤، وانظر التحرير مع شرحه التقرير: ٢٦١/٢.

(٢) البحر المحيط ٣٠١/٤

(٣) انظر روضة النَّاظر لابن قدامة ص ١١٩.

(٤) انظر التقييد والإيضاح ص ٢٥٦.

(٥) إرشاد الفحول ص ٣٣، والبحر المحيط ص ١٦٤، وحجية السنة للدكتور عبد الغني عبد الخالق ص ٦٨

(٦) انظر السُّنَّة ومكانتها في التَّشريع الإسلاميِّ للدُّكتور مصطفى السباعي ص ٤٧.

أمَّا الصَّحابيُّ الذي رأى رسولَ اللهِ ﷺ مُجَرَّدَ رؤيةٍ، أو اجتمع به، ثم رجع إلى بلاده، فلا يهمُّ الأصوليُّ إطلاقُ اسم الصُّحبةِ عليه، وإن أُطلقت عليه الصُّحبة على رأي المحدِّثين.

السَّبب الثاني: العُرْف.

فلا يعدُّ عرفًا من لقي شخصًا ساعة أو مشى معه خطواتٍ صاحبًا له، لكن لا يسلم لهم ذلك لما يأتي:

أوَّلاً: لأنَّ الاجتماع برسول الله ﷺ أو رؤيته لشرف عظيم.

قال ﷺ: «**خيرُ أمتي قَرْني، ثمَّ الذين يَلُونَهُمْ...**»[1]

وقال أيضًا: «**لا تزالون بخير ما دام فيكم من رأى مَنْ رآني وصاحبني**»[2].

ثانيًا: إنَّ اللغة تجري على من صَحِبَ آخرَ ولو ساعة، فتقول: صحبتُ فلانًا سنةً أو يومًا أو ساعةً[3]، وإن كان العرف يقضي بأنه لا يُطْلَقُ اسمُ الصُّحبَةِ إلا على الصُّحبة الطَّويلة، لكن لا يوجد مانع من إطلاق اسم الصُّحبة على من رأى رسولَ اللهِ ﷺ لغة، ولو زمنًا يسيرًا، وذلك لشَرَفِ رؤيته ﷺ كما مَرَّ بنا، ولمساعدةِ اللُّغةِ في ذلك[4]

ولا نطلق هذا اللفظ على غير صحابةِ رسولِ الله ﷺ إلا من صحب الصحبة العُرفية، فيكون إطلاق الصحبة على من رأى رسول الله ﷺ ولو زمنًا يسيرًا من باب الاستثناء من العرف.

وهذا ما ذهب إليه الإمامُ البخاريُّ وشيخه الإمام أحمد والمحقِّقون من أهْلِ العلم.

قال الإمامُ عليّ بن المديني رحمه الله: «من صَحِبَ النَّبيَّ ﷺ أو رآه ساعة من نهار، فهو من أصحاب النَّبيِّ ﷺ».

هذا هو الرأيُ المعتمدُ الذي مشى عليه أهلُ الحديثِ في تراجم الصَّحابةِ، لكن إذا قلنا إنَّ أهلَ الأُصولِ لهم اصطلاحٌ خاصٌّ بهم، ولا مُشَاحةَ في الاصطلاح، فلا مانعَ من ذلك، فهم بهذا الاعتبار على صواب، ولهم وجهةُ نظرٍ في ذلك، والله أعلم.

---

(١) أخرجه البخاري مع الفتح - كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ - باب فضائل أصحاب النبي - ٧/٣ حديث (٣٦٥٠)

(٢) الحديث ذكره الحافظ ابن حجر في الفتح، ٧/٥، وعزاه إلى ابن أبي شيبة، وحسَّن إسناده.

(٣) انظر الكفاية ص ٥١، والبحر المحيط: ٤/٣٠١

(٤) أمَّا ما قاله الإمام الشَّوكانيُّ: «والحقُّ ما ذهب إليه الجمهور وإن كانت اللغة تقتضي أنْ الصَّاحبَ هو من كَثُرَتْ ملازمته». فغير صحيح، إذ اللغة لا تقتضي طولَ الصُّحبةِ، وإنما العُرْفُ كما مَرَّ بنا. انظر إرشاد الفحول ص ٧٠

المبحث الثَّاني:

مقدار المدة التي يجب أن تكون مع الرسول ﷺ

اختلفَ العلماءُ في تحديدِ المدةِ التي يمضيها الصَّحابيُّ مع رسول الله ﷺ على خمسة أقوال:

الأوَّل: يكفي مجرَّدُ اللقاءِ بحيث يستطيع الصَّحابيُّ أن يأخذَ عن الرسول ﷺ تشريعًا ويتحمَّل عنه.(١)

الثَّاني: قالَ بعضُ العلماءِ من أهل الأصول: لا بُدَّ من طول المُدَّةِ التي يمضيها مع الرَّسول ﷺ، وعليه فلا يُعدّ من وفد عليه صحابيًّا(٢).

قال أبو الحسين - كما في البحر المحيط -: «هُوَ مَنْ طَالَتْ مجالَسَتُهُ معه، على طريق التَّبَعِ له، والأخذِ عنه، فمن لم تطل مجالسته، كالوافدين، أو طالت ولم يقصد الاتِّباع لا يكون صحابيًّا»(٣).

الثَّالث: لا يُعَدُّ صحابيًّا إلاَّ من وُصِفَ بأحدِ أوصافٍ أربعةٍ:

مَنْ طَالَتْ مُجَالَسَتُهُ، أو حُفِظَتْ روايتُهُ، أو ضبط أنه غزا معه، أو استشهد بين يديه(٤).

الرَّابع: ذهب عاصم بن سليمان الأحول البصري الحافظ المتوفى سنة اثنتين وأربعين ومئة - وهو من أهل الحديث - إلى أنَّهُ لا يكون صحابيًّا إلا إذا صَحِبَ الصُّحبة العرفية.

قال رحمه الله: «رأى عبدُ الله بن سَرْجِس رسولَ اللهِ ﷺ، غير أنَّهُ لم يكن له صحبةٌ»(٥)

---

(١) فتح الباري: ٧/٥.

(٢) انظر التحرير مع شرحه ٢/٢٦١، والبحر المحيط: ٤/٣٠١.

(٣) البحر المحيط ٤/٣٠٢.

(٤) الإصابة في تمييز الصَّحابة. ١/٨.

(٥) فتح الباري: ٧/٤، والإصابة: ١/١/٩٣.

علمًا أن عبد الله سَمِعَ من رسولِ اللهِ ﷺ وحديثه عند مسلم[1]، لذا قال أبو عمر: «أراد الصُّحبة الخاصَّة، وإلا فهو صحابيٌّ صحيحُ السَّماعِ»[2].

الخامس: ذهبَ بعضُ العلماءِ: إلى تحديد المدَّة بستَّةِ أشهرٍ، وروي عن سعيد بن المسَّيب: أن يمضي معه سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين.

لكن لا تصحّ نسبته إليه، إذ في إسنادِهِ إليه الواقديُّ، وهو مجمع على تركه[3].

إذا تأمَّلنا هذه الأقوال وجدناها في الحقيقةِ تَرْجِعُ إلى قولين فقط، هما القولُ الأوَّلُ والثَّاني.

فالقول الأوَّل يكتفي بمجرَّدِ اللقاءِ مع إمكانِ التحمُّلِ، وهم أهل الحديث وبعض أهلِ الأصولِ.

والقول الثَّاني: لا يكتفي بمجرَّدِ اللقاءِ بل لا بدَّ من مُدَّة يمضيها مع الرسول ﷺ، ومن المعروف أنَّ الذي يمضي مدة معه سيتحمل عنه في الغالب، فيدخل القول الثَّالث.

ويدخل القول الرَّابع أيضًا، إذ يُطْلَقُ على من مَكَثَ مع الرَّسول ﷺ تلك المدَّة أنَّهُ صحابيٌّ عرفًا.

أمَّا القولُ الخامسُ فهو مردودٌ ضعيفٌ لا يُعْرَفُ له قائلٌ.

وقد رَجَّحَ الحافظُ ابنُ حجرِ القولَ الأوَّلَ، قال رحمه الله «والعملُ على خلافِ هذا القولِ، يشير إلى بعضِ الأقوال الضَّعيفة؛ لأنَّهم اتفقوا على عدِّ جمع جمّ في الصَّحابة، لم يجتمعوا بالنبي ﷺ إلا في حجة الوداع»[4].

هل يشترط البلوغ في اعتبار الصُّحبة؟

حكى الواقديُّ عن العلماء اشتراطَهُ حين اجتماعه بالرَّسول ﷺ.

(١) أخرج له مسلم ثلاثة أحاديث، وهي رقم عام ٧١٢ و ١٢٤٣ و ٢٣٤٦.

(٢) الإصابة: ٩٣/١/١.

(٣) انظر الكفاية ص ٥٠، والتَّبصرة والتَّذكرة: ٨/٣ وما بعدها.

(٤) فتح الباري: ٤/٧، وانظر الإصابة: ٨/١.

قال: «رأيتُ أهل العلم يقولون: كلُّ من رأى الرَّسولَ ﷺ، وقد أدرك الحلمَ، فأسلم، وعقل أمر الدِّين ورضيه، فهو عندنا ممن صحب النبيَّ ﷺ ولو ساعة من نهار»

وقد ضعَّفَ العلماءُ هذاالقولَ، وعَدُّوه شاذًّا.

قال الحافظُ العراقيُّ: «والتقييدُ بالبلوغِ شاذٌّ»[1].

فذهب الجمهور: إلى أنَّ ذلك لا يشترط، بدليل عدِّ الحسن والحسين وابن الزّبير ومحمود بن الرّبيع وغيرهم من الصُّحابة، إذ توفي رسولُ اللهِ ﷺ ولم يبلغوا الحلم[2].

أمّا من لم يعقل منهم كالأطفال الصّغار الذين ولدوا في آخر عهد النّبيِّ ﷺ ورآهم رسولُ اللهِ، إذ كان الصُّحابة عندما يأتيهم مولود يأتون به إلى الرَّسولِ ﷺ ليحنكه، ويدعو له.

أخرج مسلم في صحيحه عن أمِّ المؤمنين عائشةَ رَضِيَ اللهُ عنها «أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ كان يُؤْتى بالصِّبيان، فيبرِّك عليهم، ويحنكهم»[3].

فقد اختلفَ العلماءُ في عدِّ هؤلاء من الصُّحابة على قولين.

١ - ذهب بعضُ العلماءِ: إلى أنَّ لفظ الصُّحبةِ يُطْلَقُ عليهم، ولا يُشترطُ التمييزُ.

قال الحافظُ ابنُ حجرٍ عملُ من صنف في الصُّحابة يَدُلُّ على الثّاني، فإنَّهم ذكروا محمد ابن أبي بكر الصِّدِّيق، وإنما ولد قبل وفاة النّبيِّ ﷺ بثلاثة أشهر وأيام.»..إلخ إلى أن قال «ومع ذلك فأحاديثُ هذا الضَّرْبِ مراسيلُ»[4].

وقد ترجم الحافظ ابن حجر لهؤلاء في القسم الثّاني من كتابه (الإصابة).

قال رحمه الله «لكن أحاديث هؤلاء عنه من قبيل المراسيل عند المحقّقين من أهل العلم بالحديث»[5].

---

(١) التّبصرة والتّذكرة. ٣/٩.

(٢) انظر التّقييد والإيضاح ص ٢٥٤، والبحر المحيط: ٤/٣٠٢.

(٣) أخرجه مسلم – كتاب الآداب – باب استحباب تحنيك المولود... ٣/١٦٩١ حديث (٢٧).

(٤) فتح الباري: ٧/٣ و ٤.

(٥) الإصابة: ١/٥ وقد ترجم لهؤلاء في القسم الثّاني من كتابه. الإصابة.

٢- وذهب آخرون: إلى أنَّهُ لا يُطْلَقُ عليهم لفظ الصُّحبة، لأنَّهم فَقَدوا شرطًا، وهو التَّمييز.

قال الحافظُ العراقيُّ: «فأمَّا التَّمييزُ فظاهرُ كلامِهِم اشتراطُهُ، كما هو موجود في كلام يحيى بن مَعين وأبي زرعة وأبي حاتم وأبي داود وابن عبد البرِّ وغيرهم»(١).

وكذلك لم يَعُدَّهُمْ من الصُّحابة الحافظُ العلائيُّ، فجعلهم من التَّابعين، وجَعَلَ حديثهم مرسلاً.

قال رحمه الله - في ترجمة عبد الله بن الحارث بن نوفل - «ولد على عهد النَّبيِّ ﷺ، فأُتي به، فحنَّكَهُ، ودعا له، ذكره ابن عبد البرِّ في الصُّحابة، ولا صحبةَ له، بل ولا رؤية أيضًا، وحديثه مرسل قطعًا»(٢).

أمَّا الحاكم صاحب (المستدرك) فقد جعلهم آخر طبقات الصُّحابة، عندما قَسَّم الصُّحابة إلى طبقات(٣).

وأمَّا الحافظُ ابنُ حبان فقد ذكر مثل هؤلاء مرَّة في الصُّحابة، ومرَّة في التَّابعين، ومرَّةً يذكرهم في القسمين.

فذكر محمد بن أبي بكر الصِّدِّيق في قسم الصُّحابة(٤)، وذكر عبد الرحمن بن عويم بن ساعدة في قسم التَّابعين، وقال: «وُلِدَ في عهد رسول اللَّه ﷺ»(٥) وذكر إبراهيم بن أبي موسى الأشعريِّ، في قسم الصُّحابة، وقال: «سَمَّاه النبيُّ ﷺ وحنَّكَهُ بتمرة، ودعا له بالبركة، ولم يسمع من النبي ﷺ شيئًا، وإنَّما ذكرناه؛ لأنَّ له من النبي ﷺ لقيا، وهو من التَّابعين(٦).

وذكره أيضًا في قسم التَّابعين(٧).

---

(١) التقييد والإيضاح ص ٢٥٢.

(٢) جامع التَّحصيل في أحكام المراسيل ص ٢٥٣ ترجمة ٣٤٤.

(٣) انظر معرفة علوم الحديث للحاكم ص ٢٤.

(٤) كتاب الثِّقات لابن حبان: ٣٦٨/٣.

(٥) كتاب الثِّقات: ٧٥/٥.

(٦) المصدر السَّابق: ٢٠/٣.

(٧) المصدر السَّابق: ٥/٤.

قال الحافظ ابن حجر. «وقد ذكره - يعني إبراهيم بن أبي موسى - ابنُ حبان في الصَّحابة، وقال: لم يسمع من النبي ﷺ شيئًا، ثم ذكره في ثقات التَّابعين، وليس ذلك تناقضًا منه، بل هو بالاعتبارين»[١]. أي: ذكره في الصَّحابة باعتبار ولادته في عهد الرُّسول ﷺ، وذكره في التابعين باعتبار أنه لم يرو شيئًا عن الرَّسول ﷺ.

لكن الحافظ ابن حبان لم يمشِ على قاعدةٍ مُطَّردة بالنِّسبة لهؤلاء، فمرة يذكرهم في الصَّحابة، ومرة يذكرهم في التَّابعين، ومرة يذكرهم في القسمين، فهو متناقض من حيث منهجُهُ في كتابه.

أمَّا لو ذكر الجميع في القسمين، كما صنع في إبراهيم، لما كان متناقضًا، أما والحالة هذه فهو متناقضٌ بلا شكٍّ، والله أعلم.

والصَّحيح أن من ولد في عهده ﷺ يكون تابعيًّا وليس بصحابيٍّ، لأنَّ الصَّغير - كما لا يخفى - لا يدرك شيئًا حتى إنه لا يبصر في أيَّامه الأولى من ولادته، فهؤلاء لا يدخلون في التعريف الذي مرَّ بنا.

أمَّا من ذكر هؤلاء في قسم الصَّحابة فهو من باب التَّوسُّع فقط، وإلا فلا ينطبق عليهم ما اشتُرِط في الصَّحابيِّ، كما لايخفى.

هل ترجع الصُّحبة إلى المرتد إذا رجع إلى الإسلام؟

من صحب النبي ﷺ، أو رآه وهو مؤمنٌ به، ثم ارتدَّ، ثم أسلم ورجع إلى الإسلام، لكنه لم يرَ الرَّسولَ ﷺ بعد رجوعه إلى الإسلام، كالأشعث بن قيس، فهل يرجع إليه اسم الصُّحبة أم لا؟

١- ذهب الحنفيَّةُ إلى عدم رجوعها، لأنَّ الرِّدَّة محبطةٌ للعمل، ولا يخفى أن الصُّحبة من أشرف الأعمال[٢].

وذهب الإمام الشَّافعيُّ إلى ذلك.

قال الحافظُ العراقيُّ «وفي عبارة الشَّافعي في الأمِّ ما يدلُّ عليه»[٣].

---

(١) فتح الباري ٩/٥٨٨

(٢) انظر التحرير مع شرحه التقرير ٢/٢٦١، والبحر المحيط ٤/٣٠١.

(٣) التَّقييد والإيضاح ص ٢٥٢

٢- وذهبَ أهلُ الحديث: إلى أنَّ الصحبة ترجع إليه.

قال الحافظُ بنُ حجر: «فالصَّحيح أنَّه معدود في الصَّحابة، لإطباق المحدِّثين على عدِّ الأشعث بن قيس ونحوه مما وقع له ذلك، وإخراجهم أحاديثهم في المسانيد»[1].

قلت: قد أخرج حديثَ الأشعثِ أصحابُ الكتب السِّتَّة، والإمام أحمد، فحديثه متَّصلٌ، أمَّا إحباطُ فضلِ الصُّحبة فهذا أمرٌ مردُّهُ إلى المولى سبحانه وتعالى.

المبحث الثَّالث:

عدالة الصَّحابة

لصحابةِ رسول اللهِ ﷺ خصيصةٌ لا يشاركهم فيها أحد، وهي أنهم عدولٌ كلّهم، ثبتت عدالتهم بكتاب الله تعالى، والسُّنَّةِ النَّبويَّة، وبإجماع أهل السُّنَّة والجماعة.

فأيُّ صحابيٍّ ثبتت صحبتُهُ، فإنَّ عدالته ثابتةٌ معلومةٌ، وحينئذ فلا يبحث عنها لا في رواية ولا في شهادة.

ولا يَردُ على ذلك ما يقال إنَّ الصَّحابة ليست عدالتهم واحدة بل هي متفاوتةٌ، لأنَّ أصلَ العدالة ثابت لكلِّ واحد منهم، فهم عدولٌ، وإن كانوا متفاوتين في العدالة.

قال «الإمامُ الذَّهبيُّ»: «فأصحابُ رسولِ الله ﷺ وإن كانوا عدولاً، فبعضُهُمْ أعدلُ من بعض وأثبتُ»[2].

فالقَدْرُ الذي عندهم من العدالةِ يمنعهم من الاختلاقِ والتَّقوُّلِ على رسولِ اللهِ ﷺ.

ثبوت عدالتهم في القرآن الكريم:

جاءت آياتٌ كثيرةٌ تُبَيِّنُ فضلَ الصَّحابة، وتشهدُ لهم بالإيمان، وطهارةِ النُّفوس، فمن ذلك:

قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ

(١) الفتح: ٤/٧، وانظر الإصابة: ٨/١، والبحر المحيط: ٣٠٤/٤.

(٢) سير أعلام النبلاء: ٧٣/١.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾(٤)

قال الخطيبُ رحمه اللهُ: «وهذا اللفظُ وإن كان عاماً فالمرادُ به الخاصُ.

وقيل: هو وارد في الصَّحابة دونَ غيرِهِمْ»(١). وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾(٢). وقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِي ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾(٣). إلى غير ذلك من الآيات التي جاءت تثني على صحابة رسولِ اللهِ ﷺ الثناء الجميل العاطر(٤).

فأيُّ تعديلٍ وأيُّ ثناء بعد تعديل الله تعالى وثنائه؟.

فالربُّ المطّلع على السّرائر، والذي يعلم السرّ وأخفى، عدّلهم وزكّاهم، فمن الذي يجرؤ على تجريحهم، بعد تعديل الله تعالى لهم؟!

قال الحافظ ابن عبد البر: «إنّما وضعَ اللهُ عزَّ وجلَّ أصحابَ رسولِهِ بالموضع الذي وضعهم فيه، بثنائه عليهم من العدالة والدّين والأمانة، لتقومَ الحجّةُ على جميع أهل الملّة بما أدّوهُ عن نبيّهم من فريضةٍ وَسُنّةٍ، فصلّى اللهُ عليه، ورضي عنهم أجمعين، فنعم العونُ كانوا له على الدّين في تبليغهم عنه إلى من بعدهم من المسلمين»(٥).

---

(١) الكفاية ص ٤٦

(٢) سورة الفتح، الآية ١٨.

(٣) سورة الفتح، الآية ٢٩.

(٤) انظر بقية الآيات في الكفاية ص ٤٦ وما بعدها.

(٥) الاستيعاب: ٧/١

ثبوتُ عَدَالَتِهِمْ في السُّنَّة النَّبويَّة:

أمَّا الأحاديثُ التي جاءت تمدح الصَّحابة، وتُبَيِّنُ مناقبهم فكثيرةٌ، منها.

١- قوله ﷺ: «خيرُ أُمتي قَرْني، ثُمَّ الذين يلونهم، ثُمَّ الذين يلونهم»[١].

٢- وقوله ﷺ: «لا تَسُبُّوا أصْحَابي، فوالذي نفسي بيده! لو أنفق أحَدُكُمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذهبًا ما أدرك مدَّ أحدهم ولا نصيفَهُ»[٢].

٣- وقوله ﷺ أيضًا: «النُّجومُ أمَنَةٌ للسماء، فإذا ذهبت النُّجوم أتى السَّماء ما تُوعدُ، وأنا أمَنَةٌ لأصحابي، فإذا ذهبتُ أتى أصحابي ما يُوعدون، وأصحابي أمنة لأمَّتي، فإذا ذهبَ أصحابي أتى أمتي ما يوعدون»[٣].

ثبوتُ عدالتهم بالإجماع:

أجمعَ أهلُ السُّنَّةِ والجماعةِ على عدالةِ صحابةِ رسولِ اللّه ﷺ كلِّهم بدون استثناء، وإن كانوا متفاوتين في العدالة، كما مرَّ بنا.

قال الحافظ ابن عبد البر: «قَدْ كُفِيْنَا البحث عن أحوالهم، لإجماعِ أهلِ الحقِّ من المسلمين، وهم أهلُ السُّنَّةِ والجماعةِ على أنهم كلُّهم عدولٌ»[٤].

وقال الحافظُ ابنُ الصَّلاح: «إنَّ الأُمَّةَ مجمعةٌ على تعديلِ جميعِ الصَّحابةِ، ومن لابس الفتنَ منهم، فكذلك بإجماع العلماء الذين يُعتدُّ بهم في الإجماع، إحسانًا للظنِّ بهم، ونظرًا إلى ما تَمَهَّدَ لهم من المآثر، وكأنَّ اللّه تعالى أتاحَ الإجماع على ذلك، لكونهم نقلةَ الشَّريعةِ»[٥].

---

(١) أخرجه البخاريُّ في صحيحه مع الفتح - كتاب فضائل صَّحابة النبي ﷺ ٧/٣ حديث (٣٦٥٠).

(٢) مُتَّفق عليه واللَّفظ لمسلم - أخرجه البخاريُّ مع الفتح - كتاب فضائل الصحابة - باب لو كنت متخذاً خليلاً ٢١/٧ حديث (٣٦٧٣).
وسلم كتاب فضائل الصَّحابة - باب تحريم سبِّ الصَّحابة - ١٩٦٧/٤ حديث (٢٢١)

(٣) أخرجه مسلم - كتاب فضائل الصَّحابة - باب بيان أن بقاء النبي ﷺ أمان لأصحابه، وبقاء أصحابه أمان للأمَّة - ١٩٦١/٤ حديث (٢٠٧).

(٤) الاستيعاب: ٩/١.

(٥) علوم الحديث مع شرحه التقييد والإيضاح ص ٢٦٠.

وقال الإمامُ الباجيُّ: «الصَّحابةُ كلُّهم عندنا عدولٌ بتعديل اللهِ تعالى لهم، وإخباره عن طهارتهم، وتفضيل النَّبيِّ ﷺ، فلا يحتاج إلى السؤال عن حالهم، وإلى البحث عن عدالتهم»[1].

وهناك أقوال للمبتدعة في عدالة الصَّحابة لا يُعَرَّجُ عليها، لأنَّها مجانبةٌ للصَّواب، وبعيدةٌ عن الحقِّ، فمنها:

أنَّ الصَّحابة كانوا عدولاً قبلَ الفتن، أمَّا بعدها فحالهم كحال غيرهم، فيجبُ البحثُ عن حالهم.

ومنها: أنَّ العدالةَ ثابتةٌ للمشهورين منهم، أمَّا غير المشهورين فهم كسائر الناس، منهم العَدْلُ ومنهم غيرُ العَدْلِ.

وقيل: إنَّهم كغيرهم فيجب البحث عن عدالتهم.

وقيل يُرَدُّ من دخل في الفتن، لأنَّ أحد الفريقين فاسق من غير تعيين.

وقيل: يُفَسَّقُ من قاتَل عليًّا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وهذا ما ذهبَ إليه المعتزلةُ.[2]

وقيل: إنَّ الصَّحابة قد ارتدُّوا - والعياذ بالله - ما عدا نفرًا قليلاً.

فهذه الأقوال لا يُعْتَدُّ بها، ولا يلتفتُ إليها، وهي ظاهرة البطلان، لأنَّها تخالف الأدِلَّة الثَّابتة التي أثبتت عدالتهم.

كما أنَّ من طعن في الصَّحابة اعتمد على روايات مُلَفَّقةٍ كاذبة، وبنى عليها أحكامًا، أو اعتمد على رواياتٍ ثابتة، لكنه انحرف في فهمها، وأَوَّلها كما يريد، وجعل تلك الأدلَّة تُؤَيِّدُ بزعمه ما ذهب إليه، وساء فهمه لها، إمَّا عمداً وإمَّا جهلاً[3].

---

(١) إحكام الفصول في أحكام الأصول: ص ٣٧٤، وانظر البحر المحيط: ٢٩٩/٤.

(٢) انظر هذه الأقوال في الكفاية ص ٤٩، والتقييد والإيضاح ص ٢٦١ وما بعدها، والبحر المحيط ٢٩٩/٤ وما بعدها

(٣) انظر المحصول في علم الأصول للرازي: ٢ ق ٤٣٨/١ وما بعدها و ٤٥٦ وما بعدها.

وسأذكر الشُّبَهَ التي وُجِّهَتْ إلى عدالة الصحابة وإلى ضبطهم وحفظهم للسنة النبوية قديماً وحديثاً مع الردِّ عليها.

الشُّبَهُ التي وُجِّهَتْ إليهم:

وُجِّهَتْ عِدَّةُ شبه إلى أصحاب رسول اللهِ ﷺ، وسأذكر أهمها مع الرَّدِّ عليها، إن شاء الله تعالى، فمن تلك الشُّبَه:

١- إنَّ كثيرًا من الصَّحابة ارتدَّ عن الإسلام، بدليل حديث ابن عباس رضي الله عنهما أنَّهُ قال: «قامَ فينا النَّبيُّ ﷺ يخطب، فقال: إنكم تُحْشَرُون حُفَاةً عُراةً غُرْلاً... إلى أن قال: وإنَّهُ سَيُجاءُ برجالٍ من أُمَّتي، فيُؤْخَذُ بهم ذاتَ الشمال، فأقول: يا ربِّ! أصحابي، فيقول: إنَّك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول كما قال العبد الصالح: ﴿ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ﴾ إلى قوله ﴿ ٱلْحَكِيمُ ﴾ قال: فيقال: إنَّهم لم يزالوا مُرْتَدِّين على أعقابهم»(١).

قالوا: فهذا دليلٌ واضحٌ على ثبوت الرِّدَّة.

الجواب:

ليس المرادُ بهؤلاءِ المرتدِّين أصحاب الرَّسول ﷺ الذين صاحبوه وجاهدوا معه، بل هؤلاء الأعراب الذين ارتدُّوا عن الإسلام في عهد أبي بكرٍ رضي الله عنه.

قال قبيصةُ - كما في الفتح: «هم الذين ارتدُّوا فقاتلهم أبو بكر، يعني: حتى قُتِلُوا وماتوا على الكفر»(٢).

وقال الخطابيُّ - كما في الفتح -: «لم يرتدَّ من الصَّحابة أحدٌ، وإنما ارتدَّ قومٌ من جفاة الأعراب، ممن لا نُصْرَةَ له في الدِّين، وذلك لا يوجب قدحًا في الصَّحابة المشهورين، ويدلُّ قوله: «أُصَيْحابي» بالتَّصغير على قلَّة عددهم»(٣).

وهذا ما رَجَّحَهُ القاضي عياضٌ والباجي(٤).

---

(١) أخرجه البخاري مع الفتح - كتاب الرِّقاق - باب الحشر - ١١/٣٧٧ حديث (٦٥٢٦).

(٢-٣-٤) فتح الباري: ١١/٣٨٥ - ٣٨٦.

٢- ومن الشُبَه التي وُجهَتْ إليهم: أنَّ الصَّحابة كانوا عدولاً قبل وقوع الفتنة، أمَّا بعدها فقد ارتكبوا أمورًا سلبت عنهم العدالةَ، وأصبحوا غير عدول.

الجواب:

إنَّ ما وقع بين الصَّحابة من قتالٍ مبنيٌّ على الاجتهاد، والمجتهد يخطىء ويصيب، والمخطىء معذور، كما هو مُقَرَّرٌ في الإسلام، بدليل قول النبيِّ ﷺ «إنَّ ابني هذا سَيِّدٌ – يريد الحسن – وسيصلحُ اللهُ به بين طائفتين عظيمتين من المسلمين»(١).

فقد سَمَّى الرَّسولُ ﷺ الجميع «مسلمين».

وقد تَحَقَّقَتْ هذه المعجزةُ، ولِلّه الحمدُ، عندما تنازل الحسنُ رضي الله عنه لمعاويةَ رضي الله عنه بالخلافةِ بعد استشهادِ أميرِ المؤمنين عليٍّ رضي الله(٢).

٣- ومن الشُبَه أيضًا قالوا:

إنَّ أبا بكر وعمرَ وعليًا، رضي الله عنهم، كانو يَشْتَرِطُون الشَّهادةَ أو اليمينَ عندما يُحَدِّثهم أحدُ الصَّحابة، فهذا خليفةُ رسولِ الله ﷺ توقَّف في خبر الصَّحابيِّ المغيرة بن شعبة عندما جاءت الجدة تسأله ميراثها، فقال لها أبو بكر: مالك في كتابِ اللهِ شيءٌ، وما علمتُ لك في سُنَّةِ رسولِ اللهِ ﷺ شيئًا، فقالَ المغيرة بن شعبة: حضرتُ رسولَ اللهِ ﷺ أعطاها السُّدُسَ. فقال أبو بكرٍ: هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاريُّ فقالَ مثل ما قال المغيرةُ، فَأَنْفَذَهُ لها أبو بكرٍ»(٣).

وكذلك أمير المؤمنين عمر يتوقَّف في حديث أبي موسى الأشعريِّ في الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدريُّ.

أخرج الإمام البخاريُّ بسنده عن أبي سعيد الخُدْريِّ رضي الله عنه أنه قال: «كنتُ في مجلس من مجالس الأنصار، إذ جاء أبو موسى الأشعريُّ كأنه مذعور، فقال: استأذَنْتُ على عُمرَ ثلاثًا فلم يُؤذَنْ لي فَرَجَعْتُ، فقال: مَا مَنَعَكَ؟ قُلْتُ: استأذنتُ ثلاثًا فلم يُؤْذن لي، فرجعتُ، وقالَ رسولُ اللهِ ﷺ: إذا استأذن أحدُكُمْ ثلاثًا فلم يؤذن له فَلْيَرْجِعْ.

---

(١) أخرجه البخاريُّ مع الفتح – كتاب الصلح – باب قول النبي ﷺ للحسن. ٣٠٦/٥ وما بعدها حديث (٢٧٠٤)

(٢) انظر اختصار علوم الحديث لابن كثيرٍ مع شرحه الباعث الحثيث ص ١٥٤ وما بعدها.

(٣) سننُ ابنِ ماجه – كتاب الفرائض – باب ميراث الجدةُ – ٩٠٩/٢ وما بعدها حديث رقم (٢٧٢٤).

فقال: والله لتقيمنَّ عليه ببيِّنَةٍ!

أمنكم أحدٌ سَمِعَهُ مِنَ النَّبيِّ ﷺ؟

فقال أبيُّ بنُ كعبٍ: واللهِ لا يقومُ معك إلاَّ أصْغَرُ القومِ، فكنتُ أصغرَ القومِ، فقمتُ معه فأخبرتُ عمرَ أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال ذلك»[1]

وكانَ أيضًا أميرُ المؤمنينَ عليٌّ يَسْتَحْلِفُ من يُحَدِّثُهُ[2].

الجواب عن ذلك[3]:

أمَّا توقُّفُ أبي بكرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فلأنَّ قضاءَ الرَّسولِ ﷺ أمرٌ مشهورٌ لا يخفى، فأرادَ أبو بكرٍ أن يَتَثَبَّتَ في ذلك، وليس توَقُّفُهُ من باب الشَّكِّ في عدالةِ المغيرةِ أو نسيانِهِ، بدليل أنه قَبِلَ حديثَ أمِّ المؤمنين عائشةَ وَحْدَها في مقدارِ كَفَنِ رسولِ اللهِ ﷺ[4].

وأمَّا توقُّفُ أميرِ المؤمنين عمر، فلأنَّ أبا موسى أخبره بحديث الاستئذان بعد إنكارِهِ عليه الرُّجوعَ، فأرادَ أن يَسْتَثْبِتَ لهذه القرينة.

علمًا أنَّهُ قَبِلَ حديثَ عبد الرَّحمن بن عوف وَحْدَهُ أنَّ النَّبيَّ ﷺ أخذَ الجزيةَ من مجوسِ هَجَر[5].

وأمَّا استحلافُ أميرِ المؤمنينَ عليٍّ فقد اختلفَ العلماءُ في صِحَّتِهِ

١- ذهبَ إلى عدمِ صِحَّتِهِ وثبوتِهِ الإمامُ البخاريُّ.

قال رحمه الله في ترجمة أسماء بن الحكم الفزاري راوي هذا الخبر عن علي:

«لم يُرو عن أسماء بن الحكم إلا هذا الواحد، وحديث آخر، ولم يتابع عليه، وقد روى أصحابُ النَّبيِّ ﷺ بعضهم عن بعض، فلم يحلِّف بعضهم بعضًا»[6].

---

(١) صحيح البخاري مع الفتح - كتاب الاستئذان - باب التَّسليم والاستئذان ثلاثًا - ١١/٢٦ وما بعدها حديث (٦٢٤٥).

(٢) قول أمير المؤمنين أخرجه التِّرمذي - كتاب التَّفسير - باب ومن سورة آل عمران - ٥/٢٢٨ حديث (٣٠٠٦)، وأبو داود - كتاب الصلاة - باب في الاستغفار - ٢/٨٦ حديث (١٥٢١).

(٣) انظر النكت لابن حجر: ١/٢٤٥، والفتح: ١١/٣٠ بخصوص عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٤) الحديث أخرجه البخاريُّ في صحيحه - كتاب الجنائز - حديث رقم (١٣٨٧).

(٥) انظر صحيح البخاري مع الفتح - كتاب الجزية - حديث رقم (٣١٥٧).

(٦) التَّاريخ الكبير: ٢/٥٤.

لقد ردَّ الإمامُ البخاريُّ هذا الخبر لأمرين:

الأوَّل: من حيثُ السَّنَدُ، وهو أسماء.

الثَّاني: الأمر الواقع بين الصَّحابة، إذ كان الصَّحابة يروي بعضهم عن بعضٍ من غير استحلاف، ولو كان موجودًا لنقل.

٢- وذهب غير واحد من أهل العلم إلى صِحَّتِهِ.

قلتُ: وإن قلنا بفرض صِحَّتِهِ فيكون ما ذهب إليه منهجًا خاصًا به، وهذا من باب المبالغةِ في التَّثَبُّتِ والحيطة، ولا يدلُّ هذا العمل منه على شَكِّهِ في الصَّحابة، لأنَّهُ لو كانَ شاكًّا في حديثهم لما قبله منهم سواء حَلَّفَ هذا الصحابيُّ أم لم يَحْلِفْ.

٤- ومن الشُّبَهِ التي تُثَارُ في كلِّ عصرٍ

كَيْفَ نعتمدُ على الصَّحابةِ في نقلِ السُّنَّةِ النَّبويَّةِ، وهم بَشَرٌ مُعَرَّضُونَ للخطأ والنِّسيان

الجواب:

مما لا شَكَّ فيه أنَّ الصَّحابةَ بشرٌ، وليسوا بمعصومين عن الخطأ والنِّسيان، لكن الخطأ والنِّسيان كان قليلاً لديهم؛ لأنَّهم كانوا حريصين كلَّ الحرص على حفظ الدِّين، إلى جانب الاستعداد الفطريِّ والحبِّ والإخلاص لحفظ هذا الدِّين، وهم على علم بأنَّ حديثَ رسولِ اللهِ ﷺ من الدِّين.

كما أنَّهم - كما لا يخفى على عاقل - كانوا أهلَ فصاحةٍ وبلاغةٍ ونباهةٍ، فَيَجُوزُ لَهُمْ روايةُ الحديثِ بالمعنى، لأنَّهم عاصروا الوحي، وعايشوه، فهم أَدْرَى النَّاس بمرادِ الشَّارع[1].

أمَّا الشُّبهاتُ التي يَسْتَدِلُّ بها المعاصرون في رَدِّ السُّنَّة النَّبويَّة، فمنها[2]:

(١) انظر الحديث والمحدِّثون للمرحوم أبي زهرة ص ١٥٢.

(٢) انظر حُجيَّة السُّنَّة ص ٣٨٤ وما بعدها للدكتور عبد الغني عبد الخالق، والسُّنَّة ومكانتها في التَّشريع الإسلاميِّ ص١٥٢ وما بعدها.

٥- **قوله تعالى :** ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾[١]، **وقوله تعالى:** ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾[٢] النحل: ٨٩.

قالوا:

فهذا يدلُّ دلالةً واضحةً على أنَّ اللَّهَ تعالى قد ذكر في القرآن الكريم كلَّ شيء يحتاج إليه المسلم من أمور دينه، وبَيَّنَهُ بيانًا واضحًا، وما دام الأمر كذلك فالأمرُ لا يحتاجُ إلى السنة النَّبويَّة، وإن قلنا غير ذلك فقد خالفنا الكتاب.

الجواب:

قد أجابَ العلماءُ عن هذه الشُّبهةِ وغيرها، وبَيَّنُوا زيفها، وقَبْلَ أن أذكرَ الجوابَ عن هذه الشبهة وغيرها مما سيأتي، أقول: إنَّ كثيرًا من أهل الضَّلال والانحرافِ يَسْتَدِلُّون بأدلةٍ عامَّةٍ على ما ذهبوا إليه، ويُعْرِضُون عن الأدلة الخاصَّة، ويحاولون جهدهم الدِّفاع عنها، معرضين عن الأدلَّة الخاصَّة الواضحة التي تظهر الحقَّ جليًّا لكلِّ منصف يبتغي الحقَّ.

أمَّا الجوابُ عن هذه الشبهة فإنَّهُ يرادُ من الآيتين أنَّ القرآن الكريم حوى أصول الدين واشتمل على قواعده العامَّة، بدليل أن كثيرًا من الأحكام لم تذكر في القرآن الكريم، فلو حملنا الآية على تأويلهم للزم الخلف في كتابِ اللَّهِ تعالى، وهذا محال، فتعيَّن حملُ الآيةِ على ما ذكرت.

٦- **ومنها قوله تعالى:** ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[٣].

قالوا: فهذا نصٌّ واضحٌ في تَكَفُّلِ حفظ الله تعالى لكتابه، لأنه الحُجَّة، ولو كانت السُّنَّةُ حُجَّةً كالقرآن، لتكفَّل الله تعالى بحفظها.

الجواب:

ليس المراد بالذِّكر القرآن وَحْدَهُ، بل المراد من الذكر شرْعُ الله تعالى، وشرعُهُ ثابتٌ

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٣٨.

(٢) سورة النحل، الآية ٨٩.

(٣) سورة الحجر، الآية ٩.

بالكتاب والسُّنَّة، بدليل قوله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[1].

فالمراد بأهل الذكر: أهل العلم بشرع الله ودينه.

كما أن السنة النبوية قد حفظها الله تعالى، إذ هيَّأ اللهُ تعالى لها أئمةً حفظوها ودوَّنوها، وبيَّنُوا الزَّائفَ والمكذوبَ، وها هي السُّنَّة تروى بالأسانيد، وكلُّ حديثٍ لا سندَ له لا قيمة له.

وقد أفنى علماء المسلمين أعمارهم في خِدْمَةِ سُنَّةِ نبيهم، لعلمهم أنَّها صنو القرآن الكريم في التَّشريع، وأنَّ القرآنَ محتاجٌ إليها، وإلاَّ لما أعطوها هذه العناية الفائقة التي لا نظيرَ لها في أيِّ دين.

٧- **قالوا**: إنَّ الرَّسولَ ﷺ قد بيَّنَ أنَّهُ سيكثر الكذب عليه، لذا أمر أنْ تُعْرَضَ السُّنَّةُ على القرآن الكريم، فما وافقَ القرآنَ أُخِذَ به وما لا فلا.

روي مرفوعًا: «ما أتاكم عنِّي فاعرضوه على كتابِ اللهِ، فإن وافقَ كتابَ اللهِ، فأنا قُلْتُهُ، وإن خالفَ كتابَ اللهِ فلم أَقُلْهُ، وكيف أخالفُ كتابَ اللهِ، وبه هداني اللهُ»[2].

الجواب:

إن ما استدلُّوا به لا تقُومُ به حُجَّةٌ، فهو حديثٌ موضوعٌ، قال الإمامُ عبدُالرحمن بن مهدي المتوفَّى سنة ثمان وتسعين ومئتين: «الزَّنادقة والخوارجُ وضعوا ذلك الحديثَ»[3].

قال الحافظُ ابنُ عَبدِالبرِّ: «هذه الألفاظ لا تصحُّ عنه ﷺ عند أهل العلم بصحيح النَّقْل من سقيمه.

---

(١) سورة النحل، الآية ٤٣.

(٢) هذا الحديث روي من حديث ابن عمر وثوبان، فأمَّا حديثُ ابنِ عمر فأخرجه الطَّبرانيُّ في المعجم الكبير ١٢/ ٢٤٤ حديث رقم (١٣٢٢٤)، وفيه أبو حاضر، مجهول كما في المغني ٢/٧٧٩. قال الهيثمي في مجمع الزَّوائد ١/ ١٧٠ منكر الحديث.

وأمَّا حديثُ ثوبان فأخرجه التِّرمذيُّ في جامعه ٢/٩٧ حديث رقم (١٤٢٩) وفيه يزيد بن ربيعة الرَّحبي الدِّمشقي متروك، كما في المغني ٢/٧٤٨، وشيخه أبو الأشعث مجهول كما في المغني ٢/٧٧٠ فالحديث موضوع لا تقوم به حُجَّةُ

انظر سلسلة الأحاديث الضَّعيفة للشيخ الألباني: ٣/ ٥٩٠ حديث رقم (١٤٠٠).

(٣) جامع بيان العلم وفضله: ٢/١١٩١ تحقيق أبي الأشبال الزهيري.

وقد عارض هذا الحديثَ قومٌ من أهل العلم، فقالوا: نحن نعرضُ هذا الحديثَ على كتاب اللَّه تعالى قبلَ كلِّ شيء، ونعتمدُ على ذلك، قالوا: فلما عرضناه على كتابِ الله عَزَّ وجلَّ وجدناه مخالفًا لكتاب الله؛ لأنا لم نَجِدْ في كتابِ الله تعالى ألاّ نقبل من حديث رسول الله ﷺ إلا ما وافقَ كتابَ الله، بل وجدنا كتابَ اللهِ يُطْلِقُ التَّأَسِّيَ به، والأمرَ بطاعته، ويُحَذِّرُ المخالفةَ عن أمره جملة على كلِّ حال»[1].

٨- **قالوا**: لو كانت السُّنَّةُ النَّبويَّةُ حُجَّةً لأمر النَّبيُّ ﷺ بكتابتها، ولقام الصَّحابةُ بتدوينها وجمعها، لأنَّ في تدوينها وكتابتها حفظًا لها من التغيير، ومن ثَمَّ تنقل إلينا صحيحةً مقطوعًا بصحتها، ولا يحصلُ القطعُ بها إلاَّ بذلك، كما هو حال القرآن الكريم.

فالسنة على هذه الحالة ظَنِّيَّةٌ، والظَّنُّ لا يغني من الحقِّ شيئًا.

قال تعالى: ﴿ وَلَا نَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[2]، كما أنَّ الرَّسولَ ﷺ نهى عن كتابتها، وما ذلك إلا من أجل أنَّهُ ﷺ لم يَعُدَّها حجة.

أخرج الإمامُ مسلمٌ في صحيحه عن أبي سعيد الخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنَّ رسول الله ﷺ قال «**لا تكتبوا عنِّي، ومن كتب عنِّي غيرَ القرآنِ فَلْيَمْحُهُ، وحدِّثوا عنِّي ولا حرج، ومن كذب عليَّ متعمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**»[3].

وقالوا أيضًا: قد جاءتْ آثارٌ عن بعضِ الصَّحابة تثبت عدم حجيتها، فمن ذلك:

أنَّ أبا بكر أحرق خَمْسَ مئةِ حديثٍ كتبها، وقال: خشيتُ أن أموتَ، فيكون فيها أحاديث عن رجل أئتمنه، ووثقت به، ولم يكن كما حدثني، فأكون قد نقلت ذلك».

وكذلك أراد عمر في خلافته أن يكتب السُّنَنَ، ثم عدل عن ذلك، وقال:

«إنِّي كُنْتُ أريدُ أن أكتبَ السُّنَنَ، فإنِّي ذكرتُ قومًا كانوا قبلَكُمْ كتبوا كُتُبًا فأكبُّوا عليها، وتركوا كتابَ اللهِ، وإنِّي - واللهِ - لا أشوبُ كتابَ اللهِ بشيءٍ أبدًا».

وقالوا أيضًا: «كذلك كره كثيرٌ من التَّابعين الكتابةَ».

فهذا يدلُّ على أنَّ السُّنَّةَ ليست بِحُجَّةٍ.

---

(١) جامع بيان العلم وفضله: ١١٩١/٢.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٣٦.

(٣) كتاب الزُّهد والرَّقائق - باب التَّثبُّت في الحديث وحكم كتابة العلم - ٢٢٩٨/٤ وما بعدها حديث (٧٢).

الجواب:

ليست حُجِّيَّةُ السُّنَّةِ متوقِّفةً على كتابتها، كما يُدَّعى، فحجتها قائمةٌ، سواء كانت مكتوبةً أو كانت منقولةً عن طريق الرُّواة الثِّقات الضَّابطين، ويُعَدُّ نقلها عن طريق الحفظ، كنقلها لو كانت مكتوبة، لأنَّ الذين نقلوها عن طريق الحفظ اتَّصفوا بصفات جعلتنا نثق بما نقلوه، ومعروف أنَّ العربَ كانت تعتمد على ذاكرتها، لأنَّها أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ.

أمَّا القرآنُ الكريمُ فهو مقطوعٌ به، لأنَّهُ متواترٌ، وهو منقولٌ طبقة عن طبقة، سواء كتب أم لا، وإنما جاءت الكتابةُ زيادةً في التَّأكيد، لأنَّ القرآنَ الكريمَ لا يجوزُ فيه تبديلُ حرف بآخرَ، أو كلمة بأخرى ترادفها في المعنى بخلاف السُّنَّةِ النَّبويَّةِ.

أمَّا قولهم: إنَّ الرَّسولَ ﷺ نهى عن الكتابة، فإنه قد ثبت أيضًا أنَّ الرَّسولَ ﷺ أذِنَ بالكتابةِ لبعض الصَّحابة كعبد الله بن عمرو وغيره من الصَّحابة.

قال أبو هريرة: «مَا مِنْ أصحاب النَّبيِّ ﷺ أحدٌ أكثر حديثًا عنه منِّي إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنَّه كانَ يكتبُ ولا أكتبُ»(١).

فهذا الحديثُ يتعارضُ مع حديث أبي سعيدٍ الخُدْريِّ الذي مرَّ بنا، وقد جمع بينهما العلماء.

قال الحافظ ابن حجر:

«إنَّ النَّهيَ خاصٌ بوقتِ نزولِ القرآنِ خشيةَ التباسِهِ بغيره، والإذن في غير ذلك.

أو إنَّ النَّهيَ خاصٌ بكتابة غير القرآن مع القرآن في شيء واحد، أي: صحيفة واحدة، والإذن في تفريقهما.

أو النهي متقدِّم والإذن ناسخ له عند الأمن من الالتباس، وهو أقربها مع أنَّهُ لا ينافيها.

وقيل: النَّهيُ خاصٌ بمن خشي منه الاتكالُ على الكتابة دون الحفظ، والإذن لمن أمن منه ذلك.

ومنهم من أعَلَّ حديث أبي سعيد، وقال: الصَّواب وَقْفُهُ على أبي سعيد، قاله البخاري وغيره»(٢).

---

(١) أخرجه البخاري مع الفتح – كتاب: العلم – باب: كتابة العلم – ٢٠٦/١ حديث (١١٣).

(٢) فتح الباري: ٢٠٨/١.

قلتُ: الأرجحُ من هذه الأقوال أنَّ الرَّسول ﷺ نَهَى عن كتابة السنة في أوَّلِ الأمر خشيةَ أن يختلطَ الحديثُ بالقرآن، فلَمَّا أُمِنَ الاختلاطُ جاء الإذنُ بالكتابةِ، وقد كتب غير واحد من الصَّحابة، وكانت عندهم صحف[1].

أمَّا ما ذُكِرَ أنَّ أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أحْرَقَ صحفًا كانت عنده، فهذا إن ثبت فهو محمولٌ على أنَّ أبا بكرخشي أن تقع هذه الصُّحُفُ في أيدِ غيرِ أمينةٍ فأحرقها، وقد كان بعضُ العلماء يحرقون ما كتبوا قبيل وفاتهم من أجل ذلك، وهذا الإمام شعبة يوصي بغسل كتبه.

قال الإمام الذهبي «وهذا قد فعله غير واحد، بالغسل، وبالحرق، وبالدَّفْنِ، خوفًا من أن تقع في يد إنسان واهٍ، يزيدُ فيها أو يُغَيِّرُهَا»[2].

وأمَّا ما فعله أمير المؤمنين عمر فهذا دليل على أهمية السنة حيثُ إنَّهُ قد همَّ بتدوينها لكنَّهُ غَيَّرَ اجتهاده خشيةَ أن يَعْكُفَ العلماء عليها، ويتركوا كتابَ رَبِّهِمْ.

وأمَّا كراهةُ بعضِ السَّلف كتابةَ السُّنَّةِ فمن أجل أن لا يعتمدَ النَّاسُ على الصُّحف، ويتركوا الحفظَ.

المراد بعدالة الصَّحابة

قد يفهمُ بعضُ النَّاس أنَّ العَدْلَ من الصَّحابة هو الإنسانُ الذي أصبح معصومًا من الذُّنوب، واستحالَ وقوعُ المعصيةِ منه، وهذا ليس بصحيحٍ، لأنَّ الصَّحابةَ بَشَرٌ، فقد يخطيء أَحَدُهُمْ، ويفعلُ المحذور.

قال الأبياري، كما في البحر المحيط،: «ليس المرادُ بعدالتهم ثبوتَ العصمةِ لهم، واستحالةَ المعصية، وإنَّما المرادُ قبولُ رواياتهم من غير تَكَلُّفٍ بحثٍ عن أسبابِ العدالةِ وطلب التزكية، إلا من يثبتُ عليه ارتكابُ قَادحٍ، ولم يثبت ذلك والحمد لله، فنحنُ على استصحابِ ما كانوا عليه في زَمَنِ رسول الله ﷺ، حتى يثبتَ خلافُهُ»[3].

أمَّا ما نسمعه أو نقرؤه من وقوع خلافٍ وشجارٍ بينهم، فأكثرُهُ غيرُ صحيحٍ، وما صَحَّ منه فهو قليلٌ، يجب الكفُّ عنه، وعدمُ الخوضِ فيه، وعدمُ نشره بين العامَّة.

---

(١) انظر: دراسات في الحديث النَّبويِّ وتاريخ تدوينه، للدكتور محمد مصطفى الأعظمي - ١/٩٢ الفصل الأول - كتابة الصحابة والكتابة عنهم، فقد ذكر عددًا من الصَّحابة الذين لديهم نسخ كُتب فيها حديث رسول الله ﷺ.

(٢) السير: ٧/٢١٢.

(٣) البحر المحيط: ٤/٣٠٠.

قـال تعـالى: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾(١).

قال الأبياريُّ، كما في البحر المحيط : «ولا التفات إلى ما يذكره أهل السير، فإنَّهُ لا يصحُّ، وما صحَّ فله تأويل صحيح»(٢).

وقال الإمام الذَّهبيُّ «كما تقرَّرَ الكفُّ عن كثير ممَّا شجر بين الصَّحابة وقتالهم، رضي الله عنهم أجمعين، وما زال يمرُّ بنا ذلك في الدَّواوين والكتب والأجزاء، ولكن أكثر ذلك منقطعٌ، وضعيفٌ، وبعضه كذب...»(٣).

قلتُ: إنَّ الذي حَصَلَ من خلاف بينهم، إنْ هو إلا مِنْ باب الاجتهاد والتَّأويل، والمجتهدُ مأجورٌ، فإن أصابَ فله أجران، وإن أخطأ فله أجرٌ.

وهذا الخلافُ بينهم لا يزيلُ العدالة عنهم، لأنَّهُ مبنيٌّ على الاجتهاد لا على الهوى والعصبيَّة(٤).

حكم من يطعن في صحابةِ رسولِ اللهِ ﷺ

من طالـع السِّيرةَ النَّبويَّةَ وتراجم الصَّحابة وجد فيها من التَّضحية، وبذل المهج والأرواح رخيصة في سبيل الله تعالى، والتحمل لأنواع المصاعب المختلفة، وتقديم النَّفس للرسول ﷺ ليقيم حدَّ الله فيها، إن ارتكبت ما يوجب ذلك، ما لا يجده في أيِّ أمة من الأمم.

فهؤلاء الصَّحابة العظام رضي الله عنهم الذين جاهدوا من أجل هذا الدين، مَدَحَهُمْ مَنْ علم سرائرهم، وهم أيضًا نقلوا هذا الدِّينَ إلى من بَعْدَهُمْ، فمن طعن واحدًا منهم فهو يطعن في هذا الدِّين.

روى الخطيب بسنده عن الإمام أبي زرعة أنَّهُ قال: «إذا رأيتَ الرَّجلَ ينتقصُ أحدًا من أصحابِ رسول اللهِ ﷺ فاعلم أنَّه زنديقٌ، وذلك أنَّ الرَّسُولَ ﷺ عندنا حَقٌّ، والقرآن حقٌّ،

(١) سورة البقرة، الآية ١٣٤.

(٢) البحر المحيط: ٤/٣٠٠.

(٣) سير أعلام النبلاء: ١٠/٩٢.

(٤) انظر إحكام الفصول: ص ٢٧٥.

وإنما أدّى إلينا هذا القرآنَ والسُّنَنَ، أصحابُ رسولِ اللهِ ﷺ، وإنّما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتابَ والسُّنَّةَ، والجرحُ بهم أولى، وهم زنادقةٌ»[1].

وقد اختلف العلماء في حكم من يَسُبُّ الصَّحابةَ رضي الله عنهم، أو يَسُبُّ واحدًا منهم.

فذهبَ الجمهورُ: إلى أنَّ السَّابَّ يُعَزَّرُ.

وقال بعضُ المالكيَّةِ: يُقْتَلُ.

وخصَّ الشَّافعيَّةُ القتلَ بالشَّيخينِ والحسنينِ وبمن بَشَّرَهُ رسولُ اللهِ بالجنَّةِ، إذْ تواترت الأخبارُ بذلك، لما يتضمَّنُ من تكذيبٍ للرَّسولِ ﷺ[2].

ومما يجبُ التنبيه عليه أنَّ من وُصِفَ بالنِّفاق كعبد الله بن أبي بن سلول وغيره من المنافقين، لم توجد لهم رواية قط. ولله الحمد.

قال الحافظُ المزّيُّ صاحب كتاب (تهذيب الكمال) «لم توجد رواية عمَّنْ يُلمز بالنِّفاق من الصَّحابة»[3].

والسَّبب في عدم وجود رواية لهؤلاء، هو:

١- عدم الإيمان بما جاء به رسول الله ﷺ.

٢- إن جلسوا مجلس الرسول ﷺ فهم حاضرون بأجسامهم فقط، قال تعالى:

﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ ﴾[4].

فهم إذن لم يحفظوا شيئًا مما نطق به رسول الله ﷺ.

٣- لم تكن رواية الحديث في عصرهم قد ظهرت[5].

---

(١) الكفاية ص ٤٩.

(٢) انظر فتح الباري: ٣٦/٧.

(٣) البحر المحيط: ٣٠٠/٤.

(٤) سورة محمد، الآية ١٦.

(٥) انظر السير: ٢٧٠/١.

المبحث الرَّابع:
عدد الصَّحابة

ذكرَ أهلُ العلمِ عَدَدَ الصَّحابة، لكن كلّ واحد ذكر غير ما ذكره الآخر، وسأذكر ما قيل في ذلك، مع بيان الرَّاجح منها.

قال أبو زرعة - عندما سئل عن عددهم: «ومن يضبط هذا؟ شَهِدَ مَعَ النَّبيِّ ﷺ حَجَّةَ الوداعِ أربعون ألفًا، وشَهِدَ معه تبوك سبعون ألفًا».

وقال أيضًا - عندما قيل له إنَّ حديثَ الرَّسول ﷺ أربعةُ آلافِ حديث -: «مَنْ قال ذا؟ قلقلَ اللهُ أنيابَهُ، هذا قولُ الزَّنادقةِ، ومن يُحصي حديث رسول الله ﷺ؟ قُبِضَ رسولُ الله ﷺ عن مئة ألف وأربعة عشر ألفًا من الصَّحابة ممن روى عنه وسمع منه»[1].

وقال الإمام الشَّافعيُّ رحمه الله: «تُوُفِّيَ النَّبيُّ ﷺ والمسلمون ستون ألفًا: ثلاثون ألفًا بالمدينة، وثلاثون ألفًا بغيرها»[2].

وقال الحاكمُ: «روى عن النبيِّ ﷺ أربعةُ آلافِ نَفْسٍ».

قال الإمامُ الذَّهبيُّ - مُعَقِّبًا على كلام الحاكم -: «بل لعلَّ الرِّوايةَ عنه نحو ألف وخمس مئة نفس، بالغون ألفين أبدًا.

وأظنُّ أن المذكورين في كتابي هذا يبلغون ثمانية ألف نفس، وأكثرهم لا يعرفون»[3].

قلت: هذه الأقوالُ وغيرها تقديريةٌ اجتهاديةٌ، لا تَسْتَنِدُ إلى دليل.

والذي يَهُمُّنَا معرفةُ عددِ الصَّحابة الذين لهم روايةٌ، أمَّا الذين رأوه فكثيرون، كما قال الإمام أبو زرعة وغيره.

وقد قمتُ بمراجعة الرِّسالة الثَّانية «أسماء الصَّحابة الرُّواة وما لكلِّ واحدٍ من العدد» لابن حزم، والمطبوعة ضمن خمس رسائل في أواخر جوامع السِّيرة لابن حزم، فكان مجموع من روى عن الرَّسول ﷺ عشرة رواة وألف.

أمَّا عددهم في مسند الإمام أحمد فأربعة رواة وتسع مئة، والذين لهم رواية قد عُرِفُوا، ودُوِّنَتْ أسماؤهم وسيرتهم، ولله الحمد.

(١) علوم الحديث مع شرحه التَّقييد والإيضاح ص ٢٦٣.
(٢) مقدمة تجريد أسماء الصَّحابة: ص و ب و ج.
(٣) مقدمة تجريد أسماء الصَّحابة: ص و ب و ج.

المبحث الخامس:

أكثرُ الصَّحابةِ حديثًا

ذكر الإمام ابنُ حزمٍ مَرْوِيات كلِّ صَحَابيٍّ في رسالته، وأوى في ذلك إلى مسند الإمام بقي بن مخلد، وركن إليه، فذكر أصحابَ الألوف والمئين والعشرات.

١- أصحاب الألوف:

أبو هريرة: أربعة وسبعون وخمس مئة وخمسة آلاف حديث.

٢- أصحاب الألفين وما أربى عليها:

عبد الله بن عمر: ثلاثون وست مئة وألفا حديث.

أنس بن مالك: ستة وثمانون ومئتان وألفا حديث.

عائشة أمّ المؤمنين: عشرة ومئتان وألفا حديث.

٣- أصحاب الألف وما زاد عليها.

عبد الله بن عباس: ستون وست مئة وألف حديث.

جابر بن عبد الله: أربعون وخمس مئة وألف حديث.

أبو سعيد الخدري: سبعون وألف حديث.

٤- أصحاب المئين وشيء:

عبد الله بن مسعود: ثمانية وأربعون وثماني مئة حديث.

عبد الله بن عمرو بن العاص: سبع مئة حديث.

عمر بن الخطاب: سبعة وثلاثون وخمس مئة حديث.

عليّ بن أبي طالب: ستة وثلاثون وخمس مئة حديث.

أمّ سلمة أمّ المؤمنين: ثمانية وسبعون وثلاث مئة حديث.

أبو موسى الأشعريّ: ستون وثلاث مئة حديث.

البراء بن عازب: خمسة وثلاث مئة حديث[1]

السَّبب في قِلَّة رواية السَّابقين إلى الإسلام:

قد يقال: لماذا كانت رواية بعض الصَّحابة قليلةً علمًا أنَّهم من السَّابقين والملازمين للرَّسول ﷺ من بداية دعوته، وهذا ما جعل عبد الله بن الزبير يسأل أباه عن سبب ذلك.

أخرج البخاريُّ بسنده عن عبد الله بن الزبير أنه قال: قلت للزبير: «إني أسمعك لا تحدِّث عن رسول الله ﷺ كما يحدِّث فلان وفلان؟».

قال: «أمَا إنِّي لم أفارقه، ولكن سمعته يقول: «من كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»[2].

قال الحافظ ابن حجر: «وفي تَمَسُّكِ الزُّبير بهذا الحديث على ما ذهب إليه من اختيار قلَّة التَّحديث، دليلٌ للأصحِّ في أنَّ الكذب: هو إخبارٌ بالشيء على خلاف ما هو عليه سواء كان عَمدًا أم خطأً.

والمخطىء وإن كان غير مأثوم - بالإجماع - لكن الزبير خشي من الإكثار أن يقع في الخطأ، وهو لا يشعر، لأنه لم يأثم بالخطأ لكن قد يأثم بالإكثار، إذ الإكثار مظنَّة الخطأ.

والثِّقة إذا حدَّث بالخطأ فحمل عنه، وهو لا يشعر أنه خطأ يعمل به على الدَّوام، للوثوق بنقله، فيكون سببًا للعمل بما لم يقله الشَّارع. فمن خشي من الإكثار الوقوع في الخطأ، لا يؤمن عليه الإثم إذا تعمَّد الإكثار.

فمن ثَمَّ توقَّف الزُّبيرُ وغيرُهُ من الصَّحابة عن الإكثار من التَّحديث.

وأمَّا من أكثر منهم فمحمولٌ على أنَّهُمْ كانوا واثقين من أنفسهم بالتَّثبُّتِ، أو طالت أعمارهم، فاحتيج إلى ما عندهم، فسئلوا فلم يمكنهم الكتمان»[3]

وقد ذكرت كلام الحافظ بحروفه كاملاً لأهميَّته، إذ يزيل الشبه التي تثار بين حين وآخر حول المُقلِّين والمُكْثِرِينَ.

وأيضًا هناك عدد من الصَّحابة جاءهم الأجل قبل أوان الرِّواية، كأبي بكرٍ الصِّدِّيق

---

(١) الرِّسالة الثَّانية المطبوعة في أواخر جوامع السِّيرة ص ٢٧٥ وما بعدها.
ثم ذكر أصحاب المئتين وأصحاب المئة وأصحاب العشرات إلى أن ذكر أصحاب الأفراد. وانظر التَّبصرة والتَّذكرة: ٣٠/١٥.

(٢) صحيح البخاري مع الفتح - كتاب العلم - باب إثم من كذب على النبي ﷺ - ١/٢٠٠ حديث (١٠٧)

(٣) الفتح: ١/٢٠١.

المتوفَّى سنة ثلاثَ عَشررةَ، وسعد بن عبادة الخزرجي المتوفَّى سنة ستَّ عشرةَ، وغيرهما.

قال الإمامُ الذَّهبيُّ - في ترجمة سعد بن عبادة -:

«له أحاديثُ يسيرةٌ، وهي عشرون بالمكرَّر، مات قبل أوان الرِّواية»[1].

المبحث السَّادس:

حكم جهالة الصَّحابي في السَّند.

مَرَّ بنا أنَّ الصَّحابة كلَّهم عدولٌ إلاَّ أنْ يَثْبُتَ ما يخرج أحدًا منهم منها، لكن لم يثبت ذلك على أيِّ واحد منهم، ولله الحمد.

وقد نسبت بعض الأمور المفسقة إلى بعضهم، مثل بُسْرِ بن أَرْطاة[2]، فهذا الشخص اختلف فيه، هل هو صحابيٌّ أولا؟

فمن أثبتها له، قال: إنَّهُ وُلِدَ في عَصْرِ الرَّسول ﷺ.

ومنهم من قال: ليست له صحبةٌ، وبناء عليه فلا يَرِدُ على ما تَقَدَّمَ معنا، وهو أنَّ الصَّحابة كلَّهم عدول.

المبحث السَّابع:

الطُّرق التي يُعْرَفُ بها كَونُ الشَّخصِ صَحَابِيًّا.

ذكر الحافظ الخطيبُ البغداديُّ طريقين لمعرفة الصَّحابيِّ.

١- تظاهر الأخبار وتضافرها بذلك.

٢- قول الشخص عن نفسه إنَّهُ صحابيٌّ، وذلك إذا كان ثقةً أمينًا مقبولَ الرِّواية[3].

قلت: بشرط أن يمكن ادعاؤه حيث كان في وقت يمكن أن يكون قد رأى فيه الرَّسول ﷺ.

أمَّا لو ادَّعى في وقت لا يمكن فيه رؤية رسول الله ﷺ، كأن ادَّعى رؤيته بعد مئةِ سنةٍ من وفاته ﷺ فإنَّهُ لا يُقْبَلُ منه ذلك، ويكون بهذا الادِّعاء كذَّابًا[4]، لحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: صَلَّى النبيُّ ﷺ صلاةَ العشاءِ في آخرِ حياتِهِ، فلما سَلَّم قامَ النَّبيُّ

(١) السِّير: ١/٢٧٠.

(٢) انظر ترجمته في ميزان الاعتدال: ١/٣٠٩.

(٣) الكفاية ص ٥٢.

(٤) انظر التَّبصرة والتَّذكرة: ٣/١٢، والإصابة: ١/٨ وما بعدها.

ﷺ فقال: «أرأيتكم ليلتكم هذه، فإن رأسَ مئة لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحد»[1].

قال الحافظ ابن حجر: «وكذلك وقع بالاستقراء فكان آخر من ضبط أمره ممن كان موجودًا حينئذ أبو الطّفيل عامر بن واثلة، وقد أجمع أهل الحديث على أنه كان آخر الصّحابة موتًا، وغاية ما قيل فيه: إنه بقي إلى سنة عشر ومئة، وهي رأس مئة من مقالة النّبيّ ﷺ[2].

وكانت تلك المقالة قبل موته ﷺ بشهر أو نحو ذلك، كما جاء في صحيح مسلم من حديث جابر بن عبد الله[3].

وبهذا الضّابط تبين كذب رَتَن الهندي وأبي الدنيا الأشج وأمثالهما[4].

إذ ادّعى الأوّل الصُّحبة بعد ست مئة، والثاني كان بحدود مئة وأربعين، وذهب بعض العلماء إلى التّوقُّفِ في ثبوت الصُّحبة لمن ادّعاها.

قال الإمام الزركشي: «ومنهم من تَوَقَّفَ في ثبوتها بقوله، لما في ذلك من دعواه رتبة لنفسه، وهو ظاهر كلام ابن القطان المحدِّث.

وهو قويٌّ؛ فإنَّ الشخص لو قال: أنا عَدْلٌ، لم تقبل لدعواه لنفسه مزية، فكيف إذا ادّعى الصُّحبة التي هي فوق العدالة[5]؟»

قلت: الصحيح أنه يُقْبَلُ، لأنَّ قبولَ قوله بالصُّحبة بمنزله قبول خبره عن رسول الله ﷺ.

فإن قيل: قولهُ بإثبات الصُّحبة لنفسه لا يخفى، بخلاف إخباره عن الرّسول ﷺ فإنّهُ

---

(١) أخرجه البخاري - كتاب مواقيت الصّلاة - باب السّمر في الفقه والخير بعد العشاء - ٧٣/٢ وما بعدها - حديث (٦٠١) ومسلم - كتاب فضائل الصّحابة - باب قوله ﷺ: «لا تأتي مئة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم» - ١٩٦٥/٤ حديث (٢١٧).

(٢) الفتح: ٧٥/٢.

(٣) انظر صحيح مسلم حديث (٢١٨).

(٤) انظر ترجمتهما في ميزان الاعتدال: ٤٥/٢ وما بعدها و١٧٨/٤ وما بعدها.

(٥) البحر المحيط: ٣٠٦/٤، لكن ذكر الحافظ ابن حجر في الإصابة: ٩/١، أن ابن القطان رجّح عدم الثبوت

يخفى، فالجواب عن ذلك، فإن قال: أنا صحابيٌّ، ولم يأتِ عن الصَّحابة ما يردُّ قوله ويعارضه في ذلك، مع إمكان ادعائها كما مرَّ بنا فيلزمنا إثبات الصُّحبة له، كقبولنا قولَ آحاد الصَّحابة: إنَّ فلانًا صحابيٌّ[1].

والطَّريق الأول الذي ذكره الخطيبُ، كما مرَّ بنا، فصَّله ابن الصَّلاح، وجعله ثلاث حالات، وتبعه في هذا التفصيل ابن حجر:

١- أدلَّة متواترة، كالخلفاء الراشدين الأربعة والمبشرين بالجنة.

٢- أدلَّة مستفيضة، كعكاشة بن محصن وضمام بن ثعلبة وغيرهما.

٣- أدلَّة آحاد، كقول بعض الصَّحابة: إنَّ فلانًا له صحبةٌ.

تنبيه:

ذكر الحافظ ابن حجر ضابطًا في معرفةِ كونِ الشَّخص صحابيًا معتمدًا في ذلك على بعض الآثار.

قال رحمه الله: «ومما جاء عن الأئمة من الأقوال المجملة في الصِّفة التي يعرف بها كون الرَّجُلِ صحابيًا، وإن لم يرد التنصيص على ذلك.

١- ما أورده ابن أبي شيبة في مُصَنَّفه من طريقٍ لا بأس به أنهم كانوا في الفتوح لا يؤمّرون إلا الصَّحابة.

٢- وقول ابن عبد البرّ لم يبق بمكَّة ولا الطَّائف أحد في سنة عشر إلا أسلم وشهد مع النَّبي حجة الوداع.

٣- ومثل ذلك قول بعضهم في الأوس والخزرج: إنَّهُ لم يبق أحد في آخرِ عَهْدِ النبي ﷺ إلا دخل في الإسلام، وما مات النبي ﷺ وأحد منهم يظهر الكفر»[2].

---

(١) انظر الكفاية ص ٥٢.

(٢) الإصابة: ١/٨.

المبحث الثَّامن:

حكم مرسل الصَّحابيِّ

إذا أرسل الصَّحابيُّ حديثًا فهل يقبل مرسله أولا؟

١- ذهب أبو إسحاق الإسفرائيني ومن وافقه إلى عدم قبول مراسليهم، لا للشَّكِّ في عدالتهم، ولكن لاحتمال أنَّ هذا الصَّحابيَّ قد روى عن تابعيٍّ أو أعرابيٍّ لا تُعْرَفُ له صحبةٌ

أمَّا لو قال لا أروي لكم إلا من سماعي أو من أصحاب رسول الله ﷺ قُبِلَ.

قال الحافظ العلائيُّ «وهذا قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني وطائفة يسيرة»[١].

وكذلك ذهب هذا المذهب أبو الحسن بن القطان من المحدِّثين، صاحب كتاب (الوهم والإيهام)، إذ رَدَّ أحاديث من مراسيل الصحابة ليست لها علَّة إلا ذلك

ونُسب أيضًا إلى الإمام الشَّافعي.

لكن الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى رَدَّ هذا، وقال: «وهذا مخالفٌ للمشهورِ من مذهب الشَّافعيِّ»[٢]

وذهبَ الجمهورُ إلى قَبُولِ مراسيلِ الصَّحابة، لكونهم عدولاً، فَسَواء ذكر الصَّحابيَّ أو حذف فالأمر سيَّان.

وما قيل: إنه يحتملُ أنَّهم رووه عن تابعيٍّ فلا يسلم، لأنَّ روايتهم عن التَّابعين نادرة، ولا عبرة للنَّادر، وإنما يعطى الحكم للعامِّ الغالب.

قال الحافظُ العلائيُّ: «لأنَّ الحملَ على الغالب أولى من الحمل على النَّادر الذي لم يكثر، هذا لا ريبَ فيه»[٣].

وأيضًا فإنهم إذا رووا عن التَّابعين يبينونه[٤].

قال الخطيبُ رحمه الله: «وهذا هو الأشبه بالصَّواب عندنا»[٥].وقد نقل ابنُ عبدِ البرِّ

---

(١) انظر الكفاية ص ٣٨٥، والنكت: ٢/٥٧١، والبحر المحيط: ٤/٤١٠.

(٢) النكت: ٢/٥٤٧.

(٣) جامع التَّحصيل ص ٧٢.

(٤) انظر الكفاية ص ٣٨٥، وعلوم الحديث مع شرحه التقييد والإيضاح ص ٥٩، والنكت ٢/٥٧٠، والبحر المحيط ٤/٤٠٩
ذكر الحافظ العراقي عدد الأحاديث التي رووها عن التَّابعين، فبلغت ثمانية عشر حديثًا. انظر التقييد والإيضاح ص ٧٦ وص٧٩

(٥) الكفاية ص ٣٨٥.

(٦) انظر تنقيح الأنظار مع شرحه: ١/٢٩٥، وانظر فتح الباري: ١/١٩ و ١٤٤.

رحمه الله، الإجماعَ على قبولِ مراسيلِ الصَّحابة(٦).

قلت: وهذا هو الصَّحيحُ، وما اعتلَّ به أبو إسحاق وغيره بعيدٌ جدًا، ولا يُعْتَدُّ به.

وأمَّا قول ابن برهان: «إنَّهُ الأصحُّ» فهو أبعد(١)، لما عرفنا من الاختلاف فيه.

فإذا صحَّ سندٌ ما إلى أحد الصَّحابة، وهذا التَّابعي لم يسمِّه فهو حجة على رأي جمهور أهل العلم، بناء على الأصل المتقدِّم(٢).

قال الإمام الحميدي – كما في (التقييد والإيضاح)-: «إذا صَحَّ الإسنادُ عن الثِّقات إلى رجل من أصحابِ النَّبيِّ ﷺ فهو حجة، وإن لم يسمِّ ذلك الرَّجل»(٣).

وقال الأثرم قلت لأبي عبد الله يعني أحمد بن حنبل: إذا قال رجل من التَّابعين: حدثني رجل من أصحاب النبي ﷺ فالحديث صحيح! قال: نعم(٤).

وذهب أبو بكر الصَّيرفي الشَّافعي المتوفَّى سنة ثلاثين وثلاث مئة إلى التفريق بين أن يقول التَّابعيُّ: عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، أو حدثني، وسمعت رجلاً من أصحاب النبي ﷺ. فجعل ما روي بالعنعنة غير مقبول، لاحتمال أن يكون التَّابعيّ سمع من تابعيٍّ عن صحابيٍّ(٥).

وما روي بلفظ يدلُّ على السَّماع فهو مقبول، لأنَّ الصَّحابة كلَّهم عدولٌ، وقد ارتضى الحافظُ العراقيُّ رأي الصَّيرفيِّ وأيَّدَهُ.

قال رحمه الله – بعد أن ذكر رأي الصيرفي-: وهو حَسَنٌ مُتَّجِهٌ، وكلام من أطلق قبوله محمول على هذا التَّفصيل(٦).

قلت: هذا التَّفصيل: حَسَنٌ مُتَّجِهٌ إن كان التَّابعيُّ مُدَلِّسًا وإلا قبل، سواء عَبَّرَ بلفظ يَدُلُّ على السَّماع أوعَبَّرَ بالعنعنة، فالكلُّ محمولٌ على السَّماع(٧).

(١) انظر البحر المحيط: ٤/٤١٠.

(٢) انظر علوم الحديث مع شرحه التقييد ص ٦١، والتقييد والإيضاح ص ٥٨، والبحر المحيط: ٤/٣٠٠.

(٣) التقييد والإيضاح ص ٥٧.

(٤) الكفاية ص ٤١٥.

(٥-٦) التَّقييد والإيضاح ص ٥٨.

(٧) انظر النكت: ١/٥٦٢ وما بعدها.

الملاحق

الملحق الأوّل: قول الصّحابيّ: كنا نفعل كذا، أو كنا نقول كذا، أو كانوا يفعلون كذا، مطلقًا من غيرِ إضافةٍ لزمن الرّسول ﷺ.

اختلفَ العلماءُ في هذا على عِدّةِ أقوال:

١- ذهب الجمهور إلى التفصيل، فإن أضافه إلى زمن النبي ﷺ يكون له حكمُ المرفوعِ وإلا فموقوف.

وهذا ما ذهب إليه الحنفيّةُ والخطيبُ وابنُ الصّلاح[1].

٢- وذهب البخاريُّ ومسلمٌ وغيرهما إلى أنّ له حكمَ المرفوعِ مطلقًا، سواء أضافه أم لا[2]

٣- ينظر إن كان الفعلُ مما لا يخفى فيكون مرفوعًا، وإن كان يخفى فيكون موقوفًا.

ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الشّيرازي وابن السّمعاني، لكن ابن السّمعاني زاد، كما في (النكت)، فقال: «إذا قالَ الصّحابيُّ كانوا يفعلون كذا وأضافهُ إلى عصر النّبيّ ﷺ، وكان مما لا يخفى مثله، فيحملُ على تقريرِ النّبيّ ﷺ، ويكون شرعًا.

وإن كان مثله يخفى، فإن تَكَرَّرَ منهم حُمل أيضًا على تقريره، لأنَّ الأغلبَ فيما يكثر أنّهُ لا يخفى»[3].

٤- إذا أورد ذلك الصّحابيُّ في معرض الحجة، كانَ له حكمُ المرفوعِ وإلا فموقوف.

وقد أورد الحافظُ ابنُ حجرٍ احتمالاً على قول الصحابيّ: كنا نفعل، إن كان هذا القائل مجتهدًا أو لا.

قال رحمه الله: «وينقدح أن يُقَالَ إن كان قائل: «كُنَّا نفعل» من أهل الاجتهاد احتمل أن يكون موقوفًا، وإلا فهو مرفوع، ولم أر من صَرَّحَ بنقله»[4].

---

(١) انظر التّحرير مع شرحه: ٢/٤٦٢، والكفاية ص ٤٢٣.

(٢) انظر فتح الباري: ١/٣٨٥ و ٤٢٦.

(٣) النكت: ١/٥١٦.

(٤) النكت: ٢/٥١٦.

أمَّا قولهم: «كنا نرى» فيراد به الرأي، وهذا الرَّأيُ قد يكون مستندًا إلى نصٍّ أو إلى استنباط(١).

قلت: من خلال الأقوال التي مرَّت بنا يظهر لي أنَّ قول الجمهور هو الصَّحيحُ، وأنَّ ما عداه ضعيفٌ، لأنَّ قولهم: كُنَّا نفعل ونحوه، يحتمل أن يكون مستندًا إلى تقرير الرَّسول ﷺ، ويحتملُ أنَّهم كانوا يفعلون ذلك من قِبَلِ رأيهم، وليس لدينا مُرَجِّحٌ لأحدِ الاحتمالين، لذا يسقط الاحتمالان، ونرجع إلى الأصل، وهو أن ذلك من قِبَلِ رأيهم.

أمَّا قولهم. مما يخفى فعله أولا، أو قال ذلك في معرض الحجة أو كون القائل مجتهدًا وغير ذلك فإن هذا كلُّهُ لا يستندُ إلى دليل، إلى جانب ذلك فمن الصعب بمكان أن يميز القارىء أن قائل ذلك قاله في معرض الحجة أو لا، أو أنَّ قائله مجتهد أو لا.

الملحق الثَّاني: قول الصَّحابيِّ: أمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا.

١- ذهبَ أهلُ الحديثِ وأكثرُ أهلِ العلم. إلى أنَّ هذا له حكم المرفوع.

٢- وذهب أبو بكرٍ الإسماعيليُّ: إلى أن هذا موقوفٌ، وليس له حكم المرفوع.

قلت: والصَّحيحُ ما ذهب إليه أهلُ الحديثِ.

قال الحافظُ الخطيبُ: «والقول الأوَّل أولى بالصَّواب»(٢).

وقال ابن الصَّلاح: «لأنَّ مطلق ذلك ينصرف بظاهره إلى مَنْ إليه الأمر والنهي وهو رسول الله ﷺ»(٣).

الملحق الثَّالث: قول الصَّحابيِّ: من السُّنَّة كذا.

١- قال ابنُ الصَّلاح: «فالأصحُّ أنَّهُ مسندٌ مرفوعٌ، لأنَّ الظَّاهر أنَّهُ لا يريد به إلا سُنَّةَ رسولِ اللهِ ﷺ، وما يجب اتباعُهُ»(٤).

(١) المرجع السابق: ٢/٥١٧.

(٢) الكفاية ص ٤٢١.

(٣) علوم الحديث مع شرحه ص ٥٣، وانظر الكفاية ص ٤٢١ وما بعدها، والنكت: ٢/٥٢٠ وما بعدها.

(٤) علوم الحديث مع شرحه.

٢- وخالفه في ذلك ابنُ حزمٍ والكرخيُّ والصَّيرفيُّ والرازيُّ من الحنفيَّة[١].

الملحق الرَّابع: قول الصَّحابيِّ: كان يقال كذا.

١- ذهب الجمهور إلى أنَّهُ إن أضاف ذلك إلى زمنِ الرَّسول ﷺ فهو في حكم المرفوعِ وإلاَّ فلا.

٢- وقيل: له حكم المرفوع مطلقًا.

الملحق الخامس: قول الصَّحابيِّ. أمر رسولُ اللهِ بكذا أو نهى عن كذا.

١- ذهب أكثرُ أهلِ العلمِ إلى أنَّ الصَّحابيَّ سمع ذلك من رسول الله ﷺ.

٢- وذهب آخرون إلى أنَّ هذا لا يكون مرفوعًا، لاحتمال أنَّهُ سَمِعَ ذلك من الرَّسول أو من غيره.

والصَّحيح القول الأوَّل، فأمَّا الذي عاصر الرَّسول ﷺ، وتَلَقَّى عنه، فظاهر كلامه يقتضي أنَّ هذا سَمِعَهُ من رسولِ اللَّهِ ﷺ، ومن قال غير ذلك فعليه بالدليل حتى يصرفَ هذا القول عن ظاهره[٢].

الملحق السادس: هَلْ يكونُ تفسيرُ الصَّحابةِ له حُكْمُ المرفوعِ؟

ذكر الحاكم النَّيسابوريُّ أنَّ تفاسيرَ الصَّحابة تكونُ من قبيلِ الحديثِ المسند، في كتابه (المستدرك على الصحيحين)، عندما ذكر تفسير بعض الآيات عن بعض الصَّحابة، ولم يُفَصِّل القول[٣].

قال الحافظ ابنُ حجرٍ: وتفاسير الصَّحابة عند جمهور الأئمة المتقدّمين، على ما نقله الحاكم أبو عبد الله، محمولةٌ على الرَّفع.

وبعض المحققين حمل ذلك على ما يتعلَّق بأسباب النُّزول وما أشبهها، وهو واضح»[٤].

قلت: مذهب أبي عبدالله الحاكم مذهب المحقِّقين من أهل الحديث، وليس هو ممن يجعل كلَّ تفسيرٍ ثابتٍ عن الصَّحابةِ مسندًا مرفوعًا.

---

(١) انظر النكت ٢/٥٢٣ و ٥٢٦.

(٢) انظر الكفاية ص ٤١٩ وما بعدها.

(٣) انظر المستدرك: ١/٢٧ و ١٢٣ و ٥٤٢.

(٤) تغليق التَّعليق: ٢/٢٥.

فإنه فَصَّلَ الأمرَ وبَيَّنَهُ في كتابه (علوم الحديث)، فبعد أن ذكر تفسير قوله تعالى:

﴿ لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ ﴾[1] عن أبي هريرة.

قال رحمه الله: وأشباهُ هذا من الموقوفات تُعدُّ في تفسير الصَّحابة. فأمَّا ما نقول في تفسير لصَحابيٍّ مسند، فإنَّما نقوله في غير هذا النَّوع، ثم ذكر قول جابر في سبب نزول قوله تعالى ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ﴾[2]، ثم قال بعد ذلك: هذا الحديث وأشباهه مسندة عن آخرها، وليست بموقوفة، فإنَّ الصَّحابيَّ الذي شهدَ الوحيَ والتَّنزيلَ، فأخبر عن آية من القرآن أنَّها نزلت في كذا وكذا، فإنَّهُ حديثٌ مسندٌ[3].

فالذي عليه علماء الحديث كالشيخين وغيرهما أنَّ ما قاله الصَّحابيُّ ينظر، فإن كان لا مجال للرَّأي فيه، وليس منقولاً عن لسان العرب، كقصص الأنبياء، وأسبابِ النُّزول، والأمورِ الغيبيَّةِ من الفتن، فلها حكمُ المرفوعِ، وإلاَّ فلا، واستثنوا بعض الصَّحابة الذين قرأوا كتب اليهود كعبد الله بن عمرو، والذين أسلموا من أهل الكتاب كعبد الله بن سلام، فإنَّ قول هذين الصِّنفين لا يأخذ حكم الحديث المرفوع، وإن كان ما ذكروه لا مجال للرأي فيه.

وهذا ما رضيه الحافظ ابن حجر وغيره[4].

قلتُ: إنَّ تفسيرَ الصَّحابة للآية بأمر لا مجال للرَّأي فيه أرى أنَّهُ لا يأخذ حكم المرفوع مطلقًا ما لم تكن هناك قرينة تدلُّ على رفعه، وذلك أنَّ الصحابة اجتهدوا في تفسير القرآن الكريم.

وليس هناك ضابطٌ واضحٌ أيضًا يبين لنا ما هو عندهم وما هو مرفوع، إذ هناك تفسيرٌ لبعض الآيات من الصَّحابة، إذا قرأها الإنسان أو سمعها، فلا يستطيع أن يُمَيِّزَ بين ما هو موقوفٌ وبين ما هو مرفوع.

أمَّا سببُ النُّزولِ فليس فيه لبسٌ، إذ تحدث مشكلة ما، فينزل القرآن الكريم بشأنها، فيحكي الصَّحابيُّ ذلك.

وأمَّا حديثهم عن الأمم الماضية والفتن مما لا مجال للرَّأي فيه فأرى أيضًا أنه لا يأخذ

(١) سورة المدثر، الآية ٢٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٢٣.

(٣) معرفة علوم الحديث للحاكم ص ٢٠.

(٤) انظر النكت: ٥٣١/٢ وما بعدها.

حكم المرفوع؛ لأنَّ الصَّحابةَ يروي بعضهم عن بعض، فيحتمل أنهم رووا ذلك عن الصَّحابة الذين قرأوا كتب بني إسرائيل.

وبعد كتابتي هذا رأيت الحافظ ابن حجر في كتابه (فتح الباري) يذهب إلى هذا الرأي، فيكون بذلك قد خالف رأيه في (النكت) وقد مرَّ بنا.

قال رحمه الله «والواسطةُ بين الصَّحابيِّ وبين النَّبيِّ ﷺ مقبولٌ اتِّفاقًا، وهو صحابيٌّ آخر، وهذا في أحاديث الأحكام دون غيرها، فإنَّ بعضَ الصَّحابةِ ربما حملَها عن بعض التَّابعين، مثل كعب الأحبار»(١).

الخاتمة وتتضمن خلاصة ما توصلت إليه من نتائج أوجزها فيما يأتي

١- الصَّحيحُ أنَّ لفظ «الصُّحبة» يُطْلَقُ على من لَقِيَ الرَّسولَ ﷺ - وهو مؤمن به - ولو كان هذا اللقاء قليلاً.

٢- من وُلِدَ في عَهْدِ الرَّسولِ ﷺ، ومات الرسول ﷺ وهو صغير لم يُمَيِّزْ، فالصَّحيحُ أنه ليس بصحابيٍّ، وأنَّ حديثَهُ مرسلٌ، ومن عَدَّهُ صحابيًا فهو من باب التَّوسع لا غير

٣- من ارتدَّ من الصَّحابة ثمَّ رَجَعَ إلى الإسلام ولم يرَ الرَّسول ﷺ فحديثه مُتَّصِلٌ، أمَّا رجوعُ شَرَفِ الصُّحبة فهذا أمر مَرَدُّهُ إلى المولى سبحانه وتعالى.

٤- الصَّحابةُ كلُّهم عدولٌ بتعديل اللهِ تعالى ورسولِهِ ﷺ لهم

٥- المنافقون لم تكن لهم رواية.

٦- سببُ قلَّةِ روايةِ بعضِ الصَّحابة راجعٌ إلى عِدَّةِ أسبابٍ، منها التَّحَرِّي من الوقوع في الخطأ.

٧- جهالة الصَّحابيِّ في السَّند لا تؤثر في صِحَّةِ الحديث، لأنَّ الصَّحابة كلُّهم عدولٌ.

٨- مرسلُ الصَّحابيِّ مقبولٌ، ولا التفاتَ إلى بعض الأقوال المرجوحةِ.

٩- الصَّحيحُ أنَّ تفسيرَ الصَّحابيِّ ليس له حكمُ المرفوع إلاَّ إذا كانَ سببَ نزولٍ فهو مرفوعٌ، والله تعالى أعلم.

وصلَّى اللهُ على نَبِيِّنَا وسيِّدنا محمد، وعلى آله العظام وصحابته الكرام، وسلَّم تسليمًا كثيرًا إلى يومِ الدِّينِ، والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ.

---

(١) فتح الباري: ١٤٤/٩.

المصادر والمراجع

١- إحكامُ الفصولِ في أحكامِ الأُصول: لأبي الوليد الباجيِّ، تحقيق عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

٢- الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبدالبَرِّ، المطبوع بهامش المستدرك، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٣- أسماء الصَّحابة الرُّواة وما لكلِّ واحد من العدد لابن حزم، المطبوع مع جوامع السِّيرة، تحقيق د. إحسان عباس وزميله، ومراجعة الشيخ أحمد شاكر، نشر إدارة إحياء السنة، باكستان.

٤- الإصابة في تمييز الصَّحابة: لابن حجر، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٥- أصول السرخسي للسرخسي، تحقيق أبي الوفا، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٣م

٦- البحر المحيط: للزركشي، تحقيق د. عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة، القاهرة، ط١، ١٩٨٨م.

٧- التَّبصرة والتَّذكرة للعراقي، بعناية محمد الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨- تدريب الرَّاوي: للجلال السيوطي، تحقيق الشيخ عبدالوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت.

٩- تغليق التعليق على صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر، تحقيق د. سعيد عبدالرحمن القزقي، المكتب الإسلامي، بيروت، بالاشتراك مع دار عمار، عمان، ط ١ ، ١٩٨٥م.

١٠- التحرير: لابن الهمام مع شرحه التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.

١١- تجريدأسماء الصَّحابة: للذَّهبيِّ، دار المعرفة، بيروت.

١٢- التقرير والتحبير شرح التحرير: لابن أمير حاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م

١٣- تنقيح الأنظار مع شرحه توضيح الأفكار: لابن الوزير، تحقيق محمد محيي الدِّين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٣٦٦هـ.

١٤- التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح: تحقيق الشيخ محمد الطباخ، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م.

١٥- الثقات لابن حبان، الهند، ط ١، ١٩٧٣م.

١٦- جامع التحصيل في أحكام المراسيل: للعلائي، تحقيق حمدي السّلفي، الدار العربية، بغداد، ط١، ١٩٧٨م.

١٧- الجامع الصّحيح: للإمام البخاري مع شرحه فتح الباري، دار المعرفة، بيروت.

١٨- سير أعلام النبلاء: للذّهبي، بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨٢م.

١٩- صحيح مسلم: للإمام مسلم بن الحجاج، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٠- علوم الحديث مع شرحه التقييد: لابن الصلاح، تحقيق محمد الطباخ، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤م.

٢١- فتح الباري شرح صحيح البخاري: لابن حجر، مراجعة الشيخ عبد العزيز بن باز للأجزاء الثّلاثة الأولى، وكمل الباقي محبّ الدّين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.

٢٢- الكفاية في علم الرّواية: للخطيب البغدادي، المكتبة العلمية.

٢٣- الكليّات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء، تحقيق عدنان درويش وآخر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٢م.

٢٤- لسان العرب: لابن منظور، دار صادر، بيروت.

٢٥- المستدرك على الصحيحين: للحاكم، وبهامشه تلخيص المستدرك للذهبي، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٦- المعجم الوسيط، قاموس لغوي، إخراج د. إبراهيم أنيس وآخرين، مجمع اللغة العربية، ط ٣.

٢٧- معرفة علوم الحديث: للحاكم، تحقيق د. معظم حسين، دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط ٢، ١٩٧٧م.

٢٨- ميزان الاعتدال في نقد الرّجال: للذّهبيّ، تحقيق البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٦٣م.

٢٩- النكت على كتاب ابن الصّلاح: لابن حجر، تحقيق د. ربيع بن هادي، دار الراية، الرياض، ط ٢، ١٩٨٨م.

العَالَمُ الإسلاميُّ وتَحَدّياتُ العَولَمةِ

أ. د. سعد الدِّين السَّيِّد صالح(*)

مُلَخَّصُ البَحْثِ:

بَيَّنَ البحثُ معنى مصطلح العولمةِ، وكَشَفَ النِّقاب عن مفهومه اللغويّ، ومفهومه الاصطلاحيّ بين المؤيِّدينَ والمعارضين، وزمان ظهوره، ومَنْبَتِ السُّوء الذي نبتَ فيه نباتًا نكدًا، وعَرَضَ لأنواع العولمة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة وأفاضَ فيها، وبَسَطَ القولَ في الأسس التي تقوم العولمة عليها، وجَلّى أهدافَهَا الحقيقيّةَ، وعاجَ على تَحَدّيات العولمة سواء في ذلك التَّحدِّيات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة والحضاريّة، واختتم بذكر أهمّ النتائج التي خلص إليها.

(*) أستاذ العقيدة والتّيّارات المعاصرة بجامعة الإمارات، العين.

البحث:

المقدّمة

الحمدُ للّه ربّ العالمين، والصّلاةُ والسّلامُ على أشرفِ المرسلينَ سَيّدِنا مُحَمّدٍ، وعلى آله وأصحابه والتّابعين لهم بإحسان إلى يوم الدّين... وبعد

فإنّ العالَم الإسلاميّ اليومَ يُواجَهُ بأساليبَ مُتَجَدّدةٍ ومتطوّرة، وكلما اكتشف المسلمون أسلوبًا منها جَدّد أعداءُ الاسلام في أساليبهم من أجل تحقيق هدفهم الأكبر، وهو إبعاد المسلمين عن دينهم وقيمهم حتى يَسْتَمِرُّوا في واقعهم المؤلم، تنتهك حقوقهم وحرماتهم دون أن يكون لهم الحقّ في الدّفاع عن وجودهم الذي يتعرّض لخطرِ الإبادةِ في كثيرٍ من المواقعِ في العالمِ.

واليومَ يَصْطَنِعُ لنا أعداءُ الإسلامِ أسلوبًا جديدًا يعرضونه علينا في صورةٍ برّاقةٍ توهمنا أنّهُ طوقُ النّجاة لنا، وهو (العولمة)، في الوقت الذي يهدفُ فيه هذا الأسلوبُ إلى القضاء على كلّ الأُسسِ الكفيلةِ بنهضتنا وقيامنا من عثرتنا - التي طالت - وهي الدّين والهويّة والقوميّة.

وسوفَ أحاولُ في هذا البحث أن ألقيَ ضوءًا على هذا الأُسلوبِ المعاصرِ الذي بدأ الإعداد لفرضه علينا بالقوة الجبريّة.

وأمّا خُطّةُ البحثِ فهي على الوجهِ الآتي:

١- مفهوم العولمة بين المؤيّدين والمعارضين

٢- هل العولمة نظام اختياريٌّ أم حتميّة تاريخيّة؟

٣- أهداف العولمة

٤- تحديات العولمة

٥- الخلاصة والنّتائج

تَعْريفُ العَولمةِ:

قبل أن أبدأ بتعريف العولمةِ أودُّ أن أبدأ بتمهيدٍ مختصرٍ أوضحُ فيه. كيف، ومتى، وأين ظهر هذا المصطلح؟

تمهيد:

بعد حربِ الخليجِ الثَّانيةِ التي أعقبت انهيارَ الاتحاد السُّوفيتي، ونهاية الحرب الباردة، وسقوط سور برلين، وبروز أمريكا قطبًا واحدًا يحاول أن ينفرد بتسيير أمور العالم طبقًا لمصالحه الذاتية، ظهرت بعضُ الكتاباتِ التي راحت تُمجّدُ الظَّاهرةَ الأمريكيَّةَ بما تحتوي عليه من أنظمةٍ اقتصاديَّةٍ، واجتماعيَّةٍ وسياسيَّةٍ، وتزعم أنه ليس في الإمكان أبدع ممَّا كان، فقد وصل التاريخ إلى نهايته بهذه المعجزة الكبرى، ومن ثَمَّ على العالم كلّه أن يَتَمثَّلَ هذه المعجزةَ، ويقتديَ بها بإرادته واختياره، وإلا فسوف تفرض عليه قهرًا، ورغمَ أنفه، وهو ما يَعُدُّهُ فرانسيس فوكوياما انتصارًا للديمقراطية الليبرالية (نقطة النِّهاية في التطور الأيديولوجي للإنسانية)[1] أو الشَّكل النهائيّ للحكم البشري أي نهاية التَّاريخ، وهكذا يجعل فوكوياما من الديمقراطيَّةِ الليبراليَّةِ الهدفَ السياسيَّ المنطقيَّ الوحيدَ الذي يستوعبُ ويشملُ مختلفَ البيئاتِ والثَّقافات في العالم، ومن هنا بدأت تلمعُ بعضُ المصطلحات الغائمة التي كانت قد أُطلقت منذ زمن ليس بعيدًا، أو لم يلتفت إليها أحدٌ في حينها.

نعم بدأ الإعلام يُرَدّدُ مصطلحات مثل النِّظام العالميّ الجديد، والعولمة، ثم راحت هذه المصطلحات تتداول على ألسنةِ المثقفين العربِ مع اختلافٍ في تحديدِ مدلولها حيث فسَّرها بعضهم بالكوكبية وبعضهم بالكونية[2] مع تضاربٍ شديدٍ في معنى هذه المصطلحات. حتى أثار مصلحُ العولمةِ حالةً من الالتباس بينَ المفكّرينَ على اختلافِ مواقعهم الفكريَّةِ.

---

(١) نهاية التَّاريخ - فوكوياما - ترجمة حسن أحمد أمين - ص ٨ مركز الأهرام - ١٩٩٣.

(٢) العولمة هي الكوكبة عند الباحث الاقتصادي إسماعيل صبري عبدالله مقابل G LObaLizationh > الإنجليزية التي لا يوجد لها مقابل في اللغة العربية - على ما يرى الباحث - وإنما يوجد في المعاجم فعل كوكب راجع مقاله (الكوكبة والرأسمالية) ص ٥ - مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٢٢، أغسطس ١٩٩٧، بينما يرى السيد ياسين أنها تعني الكونية - راجع كتاب العرب والعولمة بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية - ص ٢٤ بيروت ١٩٩٨، ولا يُفرِّد أحمد صدقي الدجاني استعمال - الكوكبية أو الكونية - وإنما يرجح كلمة العولمة، ويرى أنها موافقة لما جاء في اللسان العربي من لفظ العالم، إذ يتصل فعل (فوعل) بمصطلح العولمة، فيرد على صفة فوعل، وهي من أبنية الموازين الصرفية العربية - العرب والعولمة - ص ٦٢ - ويرى الباحث محمد عابد الجابري أن العولمة في معناها اللغوي تعني تعميم الشيء، وتوسيع دائرته ليشملَ العالم كلّه ولكنه يفرق بين العولمة والعالمية، إذ يرى أن الأولى نفي للآخر، وهيمنة عليه، واختراق لثقافته، وأمَّا الثانية فهي التفتح على العالم وعلى الثقافات الأخرى، فهي تفتح على ما هو كوني وعالمي. المرجع السابق ص ٣٠٠.

وفي رأيي: كان هذا الالتباسُ مقصودًا في حدِّ ذاته، فالعولمة ببساطة ما هي إلا الرأسماليَّةُ القديمة، التي كانت مشحونةً في أذهانِ النَّاسِ بكثيرٍ من المعاني السَّلبيَّةِ، حيث كانت تعني قديمًا - الهيمنة، أو الإمبرياليَّة، والسَّلب، والنَّهب، والاستعمار والاستغلال والظُّلم وغير ذلك من المعاني المتشابهة التي التصقت بالرَّأسماليَّة، خصوصًا في فترة صراعها مع الشُّيوعيَّة، ولكن بعد انهيارِ الشُّيوعيَّةِ وتفكُّكِ الاتحاد السوفيتي، وانفراط عقد حلف وارسو، وانفراد أمريكا بقيادة العالم، ورغبتها في تعميم الرأسماليَّة، كان لا بدَّ من صكِّ مصطلح جديد، فاجتهدت مراكز الأبحاث الأمريكيَّة في صكِّ مصطلح العولمة، والنظام العالمي الجديد، وتركته للناس يختلفون في أمره، ويُعَبِّرُ عنه كلُّ مفكر بما يراه، ولكنها حاولت أن تشحنه ببعض المعاني والدَّلالات الإيجابية التي تُنْسِي النَّاس المعاني السَّالبة التي التصقت بالرأسماليَّة سابقًا، وسوف نلاحظ هذا الشَّحن الجديد من خلال تعريفات المروِّجين للعولمة. فما تعريفُ العولمةِ من النَّاحيةِ اللغويَّةِ والاصطلاحيَّةِ؟

المفهوم اللغويّ:

لم يدخل هذا المفهومُ قواميسَ اللغةِ العربيَّةِ ولا معاجمها حتى الآن، ولكننا إذا حلَّلْنَا الكلمةَ من النَّاحيةِ اللغويَّةِ البحتة، فسوف نجد أنها نسبة إلى العالم أو الكون أو الكوكب الأرضي، فكأنَّ العولمة هي النِّظامُ الذي يصهر الكوكبَ الأرضيَّ كلَّه في بوتقةٍ واحدةٍ، ويصبغُ العالَم كلَّه بلونٍ واحدٍ في مختلف مجالات الحياة سياسيَّةً كانت أو اقتصاديَّةً أو اجتماعيَّةً أو ثقافيَّةً.

ولكن ما هويَّةُ هذا النِّظام؟

هل هو النِّظام الأمريكيُّ فتكون العولمةُ مساويةً للأمركة؟

هل هو النِّظامُ الغربيُّ الذي صاغته اتفاقيَّاتُ الدُّولِ السَّبع فتكون مساوية للتَّغريب؟

هل هو نظامٌ مشتركٌ من مختلف الثَّقافات والأنظمة التي ترتضيها دول العالم بإرادتها واختيارها – وهذا ما ينبغي أن يكون – فتكون العولمة مساويةً للإنسانيَّة؟

هل هو النِّظامُ الصهيونيُّ الذي يحكم أمريكا من الدَّاخل فتكون العولمة هي صهينة العالم وإخضاعه لحكمها وسيطرتها طبقًا لنبوءات التَّوراة التي تزعم أنَّ الرَّبَّ قد قطع على نفسه عهدًا أن يقيس الأرضَ شبرًا شبرًا ويسلمها لبني إسرائيل؟[1]

---

(١) راجع ص ٣٦ من كتاب العقيدة اليهودية وخطرها على الإنسانية – للمؤلف – الطبعة الثانية ١٤١٦هـ، جدة.

هذا ما سوف نستوضحه من خلال العرض للمعنى الاصطلاحيّ للعولمة.

المفهومُ الاصطلاحيُّ بين المؤيِّدين والمعارضين:

اختلفت مواقفُ المفكِّرين من العولمةِ اختلافًا كبيرًا بين مُؤيِّدٍ ومعارضٍ ومحايدٍ، وسوف أعرض نماذجَ من تعريفات كلِّ فريقٍ من هؤلاء.

تعريفاتُ المؤيِّدين:

هناك مؤيِّدون للعولمة، ومعظمهم من أنصار الفكر الليبراليّ والتغريبيّ ومن المعجبين بالنظام الأمريكي والمروِّجين له في منطقتنا العربيَّة، وهؤلاء يرون أنَّ العولمةَ هي القَدَرُ المحتومُ الذي لا مفرَّ منه، وهي في نظرهم الحريَّةُ والديمقراطيَّةُ والتقدُّمُ والتكنولوجيا وثورة المعلومات والمساواة بين الجميع وحقوق الإنسان وسدُّ الفجوات الثَّقافيَّة والعمل على تعايش الشعوب المختلفة على أرض واحدة، وهذا ما يُرَدِّدُهُ عددٌ كبير من المتأمركين العرب، فالعولمة عندهم أمر لا مفرَّ منه، فهي آتية سواء أردنا أم لم نُرِدْ، وهي العصا السِّحريَّةُ التي ستحلُّ مشكلاتِ العالمِ كلِّها، وربما يتضحُ ذلك من تعريف السيد ياسين الذي يقول فيه إنَّ جوهرَ العولمةِ يَتَمَثَّلُ في سهولةِ حركةِ النَّاسِ والمعلومات والسِّلع بين الدُّول على النظام الكوني، وإنَّ لها تجلياتٍ متعددةً اقتصاديَّةً وثقافيَّةً وسياسيَّةً.

أمَّا التَّجلِّياتُ الاقتصاديَّةُ فتظهر أساسًا في نمو الاعتماد المتبادل بين الدول وتعميقه في إطار نزعت عنه القواعد وإجراءات الحماية.

وأمَّا التَّجلِّياتُ السِّياسيَّةُ للعولمة فأبرزها سقوط الشُّمولية والسُّلطوية والنُّزوع إلى الديمقراطية والتعددية السِّياسيَّة واحترام حقوق الإنسان

وأمَّا التَّجلِّياتُ الثَّقافيَّةُ فتبدو في التَّراكم المعرفيّ والثَّقافيّ الذي يؤدي إلى تشكيل ثقافة عالميَّة[1].

والعولمة عند السيد ياسين تعني أيضًا ثورة معرفيَّة تتركَّزُ على الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، وثورة قيمية تعني الانتقال من القيمِ الماديَّةِ إلى القيم ما بعد الماديَّة[2].

---

(١) راجع كتابه: الثورة الكونية، نشر مركز دراسات الأهرام ص ٢٩٥.

(٢) راجع كتاب: العرب والعولمة، مقالة السيد ياسين (في مفهوم العولمة) ص ٢٥.

ومن المؤيِّدين للعولمة أيضًا الكاتب حازم صاغية الذي يدعو إلى وداعِ العروبة ونهايةِ القوميةِ العربيةِ، لحساب العولمة التي ستسقط سلطة الدولة القطرية والفكرة القومية، وتحقيق حقوق الإنسان العالمي[1].

ومنهم من يُعَرِّفُها بأنها انصهارُ العالمِ كلِّه في وحدةٍ شاملةٍ تختفي معها القومياتُ والحدودُ والأوطانُ كما تختفي فيها الفوارق بين البشر سواء كانت بسبب الجنس أو اللون أو العقيدة حتى يكونَ كلُّ إنسان على ظهر كوكب الأرض مواطنًا عالميًا، انتماؤه الأوَّل والأخير للعالم كلِّه، وليس للبلد الذي ولد فيه أو الوطن الذي نشأ فيه.

وفي ظلِّ هذا المفهوم الأخير نستطيعُ أنْ نَشَمَّ رائحة المبدأ الماسوني الأساسي، وهو (الحريَّة والإخاء والمساواة) بين الإنسانيَّة، بصرف النَّظر عن الدِّين أو الوطن أو الجنس، ومن المعلوم أنَّ الماسونية مؤسسة صهيونية تعمل على تحقيق أغراض اليهود[2].

تَعْرِيفَاتُ المُعَارِضِينَ:

يرى المعارضون للعولمة - ومعظمهم من أصحاب الفكر القوميِّ والوطنيِّ وسائر تيارات الفكر الإسلامي - أنَّ العولمةَ نظريةٌ مُتَوَحِّشَةٌ تقوم على أساس قانون الغاب، فالأقوى هو الذي يستطيع أن يفرض ثقافته وهويته ونظامه الاقتصاديَّ الذي سيبتلع سائر الاقتصاديات الضعيفة، ومن هنا سَتُسْقِطُ العولمةُ هيبةَ الدَّولةِ، وتقضي على مفهوم الأمَّة، كما أنَّ الدولة ستتخلَّى عن دورها، ولن تَتَمَكَّنَ من حماية مواطنيها من الاستغلال والبطالة والفقر، لأنَّ قُوى السُّوق هي التي ستفصلُ في كلِّ شيء، وهذا ما يُعَبِّرُ عنه الدكتور سمير أمين بقوله: «العولمةُ استراتيجيةٌ مُتَّبَعَةٌ في النُّظامِ الرَّأسماليِّ العالميِّ للإعلانِ عن مكاسبِ دولٍ بعينها، وبخس دول أُخرى، وإلحاق الأذى باقتصادياتها بشكلٍ مُتَعَمَّدٍ حفاظاً على دولةِ الرفاهيةِ الغربية»[3].

---

(1) راجع كتابه وداع العروبة أم عروبة إلى الأبد، نشر جريدة البيان، العدد ٦٤٨١

(2) راجع كتابنا: الماسونية في أثوابها المعاصرة ص ٣ وما بعدها.

(3) راجع بحثه المعنون (نقد الأيديولوجيا الرأسمالية) ضمن كتاب (العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي) تأليف نخبة من الباحثين، تحرير د. عبد الباسط عبد المعطي، ص ١٠، نشر مدبولي القاهرة ١٩٩٩، وراجع الورقة التي قدَّمها إلى ندوة الجوانب الاقتصادية بالقاهرة ١٩٩٩.

ومنهم من عرفها بأنها اختيار جديد للقوى العظمى للمحافظة على مصالحها دون الدخول في صراعات عسكرية.

ولتوضيح هذا التعريف نقول: إنَّ **العولمة هي مرحلة جديدة في النظام الرأسمالي العالمي بدأت مع نهاية الحرب العالمية الثانية** حيث اتجهت الدول الكبرى إلى تبني أسلوب جديد غير أسلوب الحروب العسكرية، وهو ضمان مصالحها والمحافظة عليها عن طريق نشر النظام الرأسمالي في العالم، من ثمَّ يمكن حل مشكلات الرأسمالية على حساب الدول الأخرى، واستغلال اقتصادها من خلال تعميم مفاهيم الليبرالية، وحرية السوق، وقانون السوق بما يؤدي في النهاية إلى هيمنتها الكاملة على عمليات الإنتاج ومحاولة حل أزماتها الداخلية على حساب الآخرين من خلال إدخال العالم كله طرفًا في النظام الرأسمالي الحر.

- **العولمة هي الأمركة وفرض النظام الأمريكي الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والسلوكي على العالم**، وهذا ما يعبر عنه المفكر المسلم الدكتور مصطفى محمود بقوله «المصطلحات الجديدة مثل العولمة والكوكبة التي نتبادلها كرمز للتطور والتقدم والحداثة هي مجموعة من الفخاخ اللفظية التي تحتوي على كثير من قلب الحقائق، وعلى كم هائل من التبعية والتنازلات بالنسبة للدول النامية، تنتهي بتفريغ المواطن من وطنيته وقوميته وهويته وانتمائه الديني، بحيث لا يبقى منه إلا خادم للقوى الكبرى التي تسمي نفسها بالنظام العالمي الجديد، وما هو إلا استعمار جديد شامل وأمركة تنزعك من جذورك وتخلع عنك اسمك ورسمك وهويتك، وتحولك إلى مرمطون في بار أمريكي يلبس الجنز، ويشرب الكوكاكولا، ويفكر على طريقة الكاوبوي - إنها قولبة جديدة للبلايين من دول أفريقية وأسيوية، توضع في مفرمة السياسة الأمريكية، لتخرج وقد فقدت تنوعها الاجتماعي والبشري، وتحولت إلى سوائم وأبقار وديعة مستسلمة تحلب خيراتها لصالح المصنع الكبير بمواصفات خطوط الإنتاج الجديدة التي تعد من الآن، والعولمة هي صناعة الأسواق الشاملة التي تضمن لأمريكا عالمية التصدير، وأولوية السيادة، وصنع القرار، وسيطرة رؤوس الأموال الأمريكية الفلكية على كوكبنا الأرضي بأكمله»(١).

والواقع أنَّ هذا التعريف على الرغم من أنه تعريف ساخر إلا أنَّ له ما يسوغه من الواقع من حيث إنَّ أمريكا هي الأقوى عسكريًا واقتصاديًا مما يجعلها في وضع

(١) من مقال له بجريدة البيان، العدد: ٦٥٢.

المنتصر بعد أن خططت لانهيار الاتحاد السوفيتي، ومعلوم أنَّ المنتصرَ هو الذي يَفْرِضُ نِظَامَهُ.

ويتفق الدكتور عابد الجابري مع الدكتور مصطفى محمود في أنَّ **العولمة هي أمركة العالم** حيثُ يقول: «إنَّ كلمةَ عولمة ظهرت أوَّلَ ما ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تفيد معنى تعميم الشَّيء وتوسيع دائرته ليشملَ الكلَّ - وهي إذا صدرت من بلد أو جماعة، فإنَّها تعني تعميم نمط من الأنماط التي تخصُّ ذلك البلد أو تلك الجماعة، وجعله يشملُ الجميع، إذًا فالأمر يتعلَّقُ بالدعوة إلى توسيعِ النَّموذج الأمريكي وفسح المجال له ليشملَ العالَمَ كُلَّه - اقتصادًا وأيديولوجيا، وإذا كان الاستعمار هو أعلى مراحل الرَّأسماليَّة التقليديَّة التي أفرزتها الثورة الصِّناعيَّة في أوروبا، فإنَّ العولمة تعني اليوم ما كان يعنيه الاستعمار بالأمس. فهي أعلى مراحل الرأسماليَّة الجديدة التي أفرزتها ثورة المعلومات وما يرافقها في مجالِ الاتصالاتِ والإعلام»[1].

إذًا فالعولمة هي في الأساس هيمنة تقودها أمريكا اعتماداً على قدراتها العسكريَّةِ ونفوذها السِّياسيّ، ويكفي أن نلحظ من يقود المعركة في كلِّ المؤتمرات الدَّولية من الجات إلى مؤتمر الأرض والمناخ إلى مؤتمر السُّكَّان حتى ندركَ الدَّورَ العسكريَّ والسِّياسيَّ الأمريكيَّ وراء بناء العولمة[2].

ومنهم من يعرف العولمة بأنَّها نهايةُ السِّياسة. فإذا كانت السِّياسة هي تدبير أمور الدَّولة، فإنَّ العولمة تقضي على دور الدَّولة[3].

وهذا ما بَشَّرَ به منتدى دافوس الاقتصاديُّ على لسان رئيسه السُّويسري (كلاوس شوب) الذي لَخَّصَ الأثرَ السِّياسيَّ للعولمة فيما يأتي:

١. سوفَ تحلُّ الشَّركاتُ المتعدِّدَةُ الجنسياتِ بدلاً من الدَّولة القوميَّة.

٢. سيصبحُ الزَّبون هو بؤرة الاهتمام بدلاً من المواطن.

٣. سوفَ يَتَصَدَّرُ القيادةَ رجالُ الأعمالِ بدلاً من السياسيين.

(١) د. محمد عابد الجابري - قضايا في الفكر المعاصر ص ١٣٧، بيروت، ١٩٩٧.

(٢) د. منير شفيق - في الحداثة والخطاب الحداثي ص ٧٤، بيروت، ١٩٩٩.

(٣) راجع كتاب قضايا في الفكر المعاصر ص ١٥٠.

٤. سوفَ تصبحُ السِّياسة هي فنّ المستحيلِ بدلاً من فنّ الممكن (وهو شعار السّياسيين التّقليديين) بسبب جرأةِ رجالِ الأعمال.

٥. تَقلُّصُ فكرة السّيادةِ القوميّة للدّولة بالمفهوم التّقليديّ.

٦. تنامي قوة المجتمع المدني ممثلاً في الجمعياتِ الأهليّة على حساب مكانة الدّولة في العلاقات الدّوليّة[١].

ومن الكُتّابِ الغربيين الذين يعارضون العولمةَ بشدة، الفيلسوفُ الفرنسيُّ المعاصرُ (جاك أتالي) الذي يرى أنّ العولمةَ سوف تؤدي إلى انهيار الديمقراطيّة، وتَصَدُّع الحضارة الغربيّة؛ لأن خسارة البرلمانات والمحاكم لسلطتها على المصارف والشركات الكبرى يَتَرتّبُ عليه أن تصبحَ نخب السُّوقِ أقوى من النخب الديمقراطيّة، وستبرزُ طبقة جديدة من (البدو التكنولوجيين)، وسيسقط الإعلام في يد الشّركاتِ متعددةِ الجنسيّاتِ، التي ستُوَجّهُ أفكارَ النّاسِ وأذواقهم نحو قيمٍ معاديةٍ للسّياسة والقيم الديمقراطية، ومن ثم ستندثر الديمقراطيةُ، وتعلو فوقها آلياتُ السُّوق، وسيصبح مسيطرًا على العالم شيءٌ يُسَمّى بديكتاتوريّةِ السُّوق[٢].

وهناك بعضُ التّعريفاتِ المحايدةِ، ومنها:

- تعريف الدكتور إسماعيل صبري عبد الله الذي يقول «إنّها ظاهرةٌ تتداخلُ فيها أمورُ الاقتصاد والسّياسة والثّقافة والاجتماع والسُّلوك، يكون الانتماء فيها للعالم كلِّه عبر الحدود السياسية للدول، وتَحْدُثُ فيها تَحَوُّلاتٌ على مختلفِ الأصعدة تُؤَثِّرُ في حياةِ الإنسانِ على كوكبِ الأرض أينما كان»[٣]

- اندماجُ اقتصادياتِ دولِ العالمِ في شبهِ سوقٍ عالميٍّ تَتَحَرّكُ فيه رؤوسُ الأموالِ والسِّلع والخدمات بِحُرِّيّةٍ، وتَقِلُّ فيه السُّلطات الرّقابيةُ للحكومات.

---

(١) د. السيد عليوة - مفهوم النظام السياسي في ظلّ العولمة ص ٨ - ورقة مقدمة إلى ندوة النظام السياسي العربي في مواجهة التحديات الجديدة - التي عقدتها الجمعيةُ العربيةُ للعلوم السياسية ومركز دراسات الوحدة العربية بالقاهرة في المدة من ٢٨-٢٩ أبريل ٢٠٠٠م.

(٢) د. عبد الرزاق المضرب - جدل الأنا والآخر ص ١٨ وما بعده.

(٣) العرب والعولمة ص ٦٣.

- هي مشروعٌ كونيٌّ متكاملٌ يُغَطّي حقولاً عديدةً من السِّياسة والاجتماع إلى الحضارة والاقتصاد.

ويُعَرِّفُهَا باحثٌ آخرُ بقوله: «يكتنز مفهومُ العولمةِ مفاهيمَ وأبعادًا، تتناولُ كلَّ نواحي الحياة غير أنَّ الأبرزَ فيها ثلاثةٌ: العولمة السِّياسيَّةُ، والاقتصاديَّةُ والثَّقافيَّةُ. أمَّا العولمةُ السِّياسيَّةُ فترتكزُ على مفهوم الأحاديةِ، أي: أرض بلا حدود، بينما تعتمدُ العولمةُ الاقتصاديَّةُ مفهومَ السُّوقِ، أي: سوق بلا حدود، وتستندُ العولمةُ الثقافيَّةُ إلى مفهومِ الشُّموليَّة، أي: ثقافة بلا حدود[1].

وهكذا اختلفَ النَّاسُ في مفهوم العولمة، فهي في نظر المعجبين بها والمروِّجين لها رخاءٌ وديمقراطيَّةٌ سياسيَّةٌ، ومساواةٌ وحريةٌ وعدالةٌ وكلّ ما يمكنُ ذكرُهُ عن منظومة القيم المثاليَّة.

وأمَّا في نظر المعارضين، فهي وحشٌ كاسرٌ، فقرٌ وبطالةٌ، سيطرةٌ وتَحَكُّمٌ، إخضاعٌ وتركيعٌ للفقراء والضعفاء، ديكتاتورية الأغنياء والقادرين، سيف مسلط على أعناق الدول، قناع تخفي أمريكا والدُّوَلُ الغربيَّةُ وراءه أطماعَهَا في الهيمنةِ والسَّيطرةِ، وأداة للضَّغط والتَّخويف وكسر قدرة الدول الصُّغرى على المقاومة دفاعًا عن مصالحها، كما أنها محاولةٌ لتهميشِ دولِ العالمِ الثالثِ وإضعافها للإخفاق في المحافظة على استقلالها، وبمعنى آخر هي أعلى مراحل الاستعمار دون جنود أو معسكرات أو مدافع. والذي أراه هنا أنَّ العولمةَ هي صهينةُ العالمِ وإخضاعه لهيمنتها، وذلك أنَّ الاقتصاد العالميَّ يخضع لسلطانها، كما أنها هي التي تحكم أمريكا من داخلها، وما أمريكا إلا القناع الذي تلبسه الصهيونية، ويختفي وراءه اليهود. وهذا ما أشارت إليه الدكتورة سهير السكري (رئيسة جمعيَّة الصَّداقة المصريَّة الأمريكيَّة)، وذلك في ندوة الجوانب الاقتصادية للعولمة حيث قالت: إنَّها حضرت منذُ شهورٍ قليلةٍ مؤتمر الصهيونية العالمية في نيويورك الذي يعقد كلَّ عشر سنوات، وحضره ٤٣ يهوديًا صهيونيًا من إجمالي ٥٠ وزيرًا ومسؤولاً في حكومة كلينتون، وكان هؤلاء اليهود يهنئون أنفسهم، لأنَّهم نجحوا في أن يصبحوا الأغلبيَّةَ السَّاحقة في الإدارة الأمريكية - وكانوا متفقين على أنَّ العولمةَ هي استراتيجيتهم للسَّيطرة على العالم والاقتصاد العالميِّ عبر النِّظام الماليِّ.[2]

---

(١) المرجع السَّابق ص ٥٧.

(٢) راجع الورقة التي قدَّمتها لندوة الجوانب الاقتصادية للعولمة المنعقدة بالقاهرة.

بينَ العولمةِ والليبراليّةِ

في ضوءِ التّعريفات السّابقة نستطيع أن نقول: إنّ العولمةَ ليست شيئًا جديدًا، وإنّما هي مفهوم قديم أعطى مترادفًا جديدًا إمعانًا في الخداع والتّمويه والخلط على عقول النّاس، فالعولمةُ في جوهرها هي الليبرالية الغربية التي تقوم على الحرية المطلقة في كلّ شيء.

ومعلوم أنّه مع إطلاق الحريات في المجتمع الغربي انحسر دورُ الدّولة على المستوى الدّاخليّ، وبرز دور السُّوق والعرض والطّلب، فهذا النّظام الذي ارتضته الدُّولُ الغربيّةُ لنفسها من منطلقات ثقافيّةٍ خاصّةٍ بها تريد أن تفرضه على العالم كلّه، ولكن في صورة متوحّشة، ولا سيما أنّهُمْ هم الأقوى اقتصاديًا في مواجهة دول العالم التي تعاني من الفقر ومن الدّيون التي أثقلت كاهلها، ومن ثَمّ فلا مفرّ من أن يأكل القويُّ الضّعيفَ طبقًا لقوانين السُّوق.

إذًا فالعولمة في حقيقتها هي شكلٌ محضٌ معاصرٌ للرأسمالية القديمة والليبرالية الغربيّة، ولذلك عرّفها (موريس برتران) أنّها (نيوليبرالية) أو الليبرالية الحديدة[1] بعد أن استغلّت المتغيرات الدولية منذ منتصف الثمانينات حيث ظهرت الشّركاتُ المتعدّدةُ الجنسياتِ التي تمركز رأسُ المالِ العالمي في يدها مستغلّةً التّطوّراتِ التي حدثت في مجال الاتصال الإلكتروني، وهذا خلق نوعًا من التّرابط الجديد الذي تدور فيه الأموال على مدى ٢٤ ساعة، وقد رافق هذا الوضع سقوط حائط برلين والاتحاد السوفيتي، ونهاية الحرب الباردة، وكلّ هذا فتح الباب أمام الرأسمالية الجديدة، ولم يكن (لوتفيك) -وهو من الخبراء الذين يعملون بمركز الدراسات الاستراتيجية بواشنطن- مجانبًا للصواب حين أطلق على العولمة اسم (الرأسمالية تربو)، أي محرك الرأسمالية، وكأنها مُحرّكٌ قويٌّ لنفس السيارة (الرأسمالية)[2].

وإذا كان العالم قد عانى في السّابق من أخطاء الرأسماليّة في القرن التّاسعَ عشَرَ وأوائلِ القرنِ العشرين من حيث الظُّلمُ الاجتماعيُّ، وضياع سلطة الدولة وتخليها عن حماية الفقراء والمحتاجين، وجشع الرّأسماليّة التي تَحرّكَتْ لاستعمار العالم للسّيطرة على الموارد الطبيعيّة.

(١) انظر كتابه: نهاية النظام العسكري ص ١٩.

(٢) لستر ثرو – مستقبل الرأسمالية ص ٦، ترجمة عصام عبد العزيز، البيان، العدد ٦٥٤٨.

فكيف سيكونُ الحالُ في ظلِّ عولمةٍ متوحّشةٍ تهيأت لها كلُّ الظُّروفِ في السَّيطرة والهيمنة؟.

وإذا كانت الرأسمالية قديمًا قد أوجدت النِّظامَ الاشتراكيَّ الذي حَدَّ من غلوائها، وأجبرها على تقديم تنازلاتٍ كثيرةٍ للعُمَّالِ من حيثُ رفعُ الأُجورِ، وتحديدُ ساعاتِ العملِ، وظهورُ بعضِ ألوانِ الرِّعايةِ والضَّمان الاجتماعي للعامل وأسرته، وأخذه حَقَّهُ في الإجازاتِ والراحة[1]. فمن سيقف لها اليوم بعد أن انهارت الاشتراكيَّة، وسقطت الشيوعيَّة، وأُبْعِدَ النِّظامُ الإسلاميُّ عن التطبيق بقوة السِّلاح، ومن سيطالبُ بحقوقِ العمالِ، وحقوقِ الفقراءِ والمحتاجين في ظلِّ نظام لا إنسانيّ، كلُّ ما يعنيه هو الربح من أيِّ طريقة، والمتاجرة في أيِّ شيءٍ، حتى في دماء الناس ترويجًا لسوق السِّلاح.

أَنْوَاعُ العَوْلَمَةِ:

من خلال ما سبق نستطيع أن نُحَدِّدَ أنواعَ العولمة:

- فهناك عولمةٌ اقتصاديَّةٌ تَتِمُّ من خلالِ فرضِ النِّظام الرَّأسماليِّ على العالم، وهذه العولمةُ هي الأساس.
- وهناك عولمةٌ اجتماعيَّةٌ تَتِمُّ من خلالِ فرضِ النَّمطِ الاجتماعيِّ الغربيِّ في مجال الأسرة والعلاقات الفرديَّة وأنماط الاستهلاك.
- وهناك عولمةٌ سياسيَّةٌ تحاولُ إنهاءَ دورِ الدَّولة القوميَّة، وخَلْقَ نمطٍ جديدٍ من الدَّولةِ المترهِّلةِ التي تفقد سلطانها على حدودها ومواردها ومواطنيها.
- وهناك عولمةٌ ثقافيَّةٌ تحاولُ صهر العالم كلِّه في بوتقةِ الثقافةِ الأمريكيَّةِ.

وسوفَ نُوَضِّحُ ما سيترتَّبُ على هذهِ الأنواعِ من آثارٍ في القسمِ الأخيرِ من هذا البحثِ الذي خَصَّصْناهُ لبيانِ تحدياتِ العولمة.

هَل العَوْلَمَةُ نِظَامٌ اخْتِيَارِيٌّ أم حتميَّةٌ تاريخيَّةٌ؟

هناك الكثير من المروِّجينَ للعولمة يحاولون تصويرها على أنَّها الحتميَّةُ التاريخيَّةُ والقانونُ الطبيعيُّ الذي لا مفرَّ من الخضوع له عن اضطرار أو اختيار، وأنَّ شكل العولمة

(١) راجع صفحة ١٠٦ وما بعدها من كتاب: أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة لأبي الأعلى المودودي.

السّاري هو الشّكلُ الوحيدُ الممكنُ لها، وأنْ تصوُّرَ أيّ مسيرة مختلفة لها لا يعدو أن يكون تصوُّرًا خياليًا.

وربما يذكرنا كلام هؤلاء الكتاب عن العولمة بما كان يقوله ماركس سابقًا عن المادية التاريخيّة، إذْ زعم أنّها هي القانونُ العلميُّ الذي حكم وسيحكم تاريخ الإنسان، وأنّ الشيُوعيّةَ هي القدرُ المحتومُ الذي ينتظر العالم، وأنها سوف تقضي على الرّأسماليّة، وتُحقّقُ الجنّةَ الموعودةَ على الأرض التي ستنتهي فيها سلطةُ الدولة، ويعمُ الرّخاء والأمن والعدالة. والغريب أنّ (إنجلز) قد صوّرَ لنا المجتمعَ الجديدَ الصورةَ الورديةَ نفسَهَا التي يصورها دعاةُ العولمةِ اليوم، فيقول (إنجلز) «إنه مجتمعٌ بلا جنودٍ ولا حرسٍ ولا شرطة ولا نبلاءَ، ولا ملوكٍ ولا أوصياء، ولا محافظين ولا قضاة، ولا سجونٍ ولا محاكمَ ولا محاكمات، ويجري كلُّ شيءٍ فيه على وتيرةٍ ونظام»[(١)]

هذا هو الحلمُ الشّيوعيُّ الذي لم يتحقّقْ.

فهؤلاء الكتاب المؤيدون للعولمة يُرَدِّدُونَ نظرياتِ ماركس حول أثر رأس المال المتخطي للحدود القوميّة في الدّولة والأفراد والتي وضعها منذ أكثرَ من قرن من الزّمان، إنّ هذا ليس ترديداً لما قاله كارل ماركس فحسب بل هو أيضًا ترديدٌ لما قاله صديقه لينين في مقالته المشهورة (إنّ الاستثماراتِ الأجنبيّةَ هي إحدى الملامح المميزة لآخرِ مراحل الرّأسماليّة).[(٢)]

لقد تناسى الجميع - العولميون والماركسيون - أنّ التاريخ لا تحكمه قوانينُ الاقتصادِ ولا وحدانيةُ السُّوق، وإنما تحكمه إرادةُ اللهِ ثمَّ إرادة الإنسانِ واختياره وردَ فعله تجاه ما يواجهه من تحديات. فقد سقطت الماركسيّةُ العلميّةُ، لأنّها ليست علميّةً، ولا إنسانيّةً، وربما تسقط العولمة للسّبب نفْسِهِ، فهي متوحشة وليست إنسانية؛ لأنها سوف تخلق مجتمعًا غليظَ القلبِ أنانيًا لا يعرف سوى قوانين السُّوق.

فالعولمةُ ليست نهايةَ التّاريخ، وإنما هي بدايةُ الوعي العربيِّ بحقيقة الأخطار التي تُحْدِقُ به. بل ربما تكون بداية للصّراعات بينَ دول الشّمالِ والجنوب، أو تكون بداية لتفكيك الحضارة الغربية إلى تكوينات قوميّةٍ أو إقليميّةٍ متنازعة، حيثُ ترفضُ فرنسا اليومَ الهيمنةَ

(١) راجع ص ٢٢٣ من كتاب الشيوعية والإنسانية للأستاذ عباس محمود العقاد

(٢) انهيار الشيوعية أمام الإسلام عقيدة وفكراً ونظاماً – للمؤلف – ص ١٥٠.

الثُّقافيَّةِ الأمريكيَّة. كما أنَّ كثيرًا من دول أوروبا الغربية يسوءها أن تنفرد أمريكا بقيادة العالم، وتبحث الأحزابُ الاشتراكيَّةُ في أوروبا الآن عن طريق ثالث[1]. ولا تزال روسيا حيَّةً بحقيبتها النَّووية، وليس من السَّهل أن تفرط في دورها العالمي، وها هي تحاول استعادة هيبتها في الشيشان، وتهدد أفغانستان التي كانت سببًا أساسيًا في تفكك الاتحاد السوفيتي، كما أنَّ الهند وباكستان بعد قيامهما بالتَّفجيرات النَّووية الأخيرة ربما يُغيِّران من الموقف العالميِّ، والصِّين تَتَرَقَّبُ الموقفَ، وربما يبرز في الأفق تحالف روسيٌّ هنديٌّ صينيٌّ إيرانيٌّ يُغَيِّرُ موازين القوى العالميَّة، وهكذا لا يستطيع أحد أن يتنبأ بما سوف يحدث، وكلُّ ما يقال في هذا المجال هو تنبؤات مجانية لا تُكلِّفُ أصحابها شيئًا. ولكن علينا أن لا ننخدع بكلام المروِّجين للعولمة وحتميتها التَّاريخيَّة. فقد انتهى عصر الحتميات حتى على مستوى العلم التَّجريبيِّ.

الأُسُسُ الَّتي تَقُومُ عليها العولمةُ:

تقوم العولمة على الأسس الآتِيَة

١- إزالةُ الحواجزِ والحدودِ أمامَ حركةِ التِّجارة والثَّقافة العالميَّة.

٢- العملُ على دمج اقتصاديَّات العالم في اقتصاد واحد خاضع لنظام البلدان الصِّناعيَّة المتقدِّمة ومجموعة البلدان السَّبعة الأوروبيَّة، ومن ثَمَّ القضاء على أيِّ نظام اقتصاديٍّ آخر سواء أكان هو النظام الإسلاميّ أو النظام الاشتراكيّ.

٣- حريةُ انتقال السِّلع والبضائع، أي: تحويل الأسواق الوطنيَّة إلى مستهلك للسِّلع والخدمات الأجنبيَّة وفتح الحدودِ القُطْريَّةِ أمام انتقال المواد الخامَ دون قيود أو حدود.

٤- توسيعُ الخَصْخَصَةِ وتعميمها على جميع القطاعاتِ الصِّناعية والزِّراعية والنَّقلِ والمواصلات.

٥- منحُ المزيدِ من المرونة والصَّلاحيات لتوسيع فعاليات الوكالات الدولية والجمعيات الأهليَّة.

٦- الشَّركاتُ العابرةُ للقاراتِ التي تحاولُ الانتشارَ كالأخطبوطِ، وتهيمنُ على الاقتصاد

(١) راجع كتاب الطريق الثالث – أنتوني جيدنز – نشر بيان الكتب، العدد ٥٤ في ١٧ مايو ١٩٩٩ ص ١٤.

العالميَّ، وتُضْعِفُ سيطرةَ الدُّولِ على مواردِهَا واقتصادِهَا الوطنيِّ دونَ مراعاةِ خصوصيتها وهوياتها الحضاريةِ والثقافيةِ والعقديةِ[1].

الأهدافُ الحقيقيَّةُ للعولمةِ:

نريد أن نتحدَّث عن الأهداف الحقيقيَّة للعولمة - صارفين النَّظر عن الأهداف المضلَّلة التي يُرَدِّدُهَا أنصارُ العولمة، وخبراءُ صندوقِ النَّقْدِ الدوليِّ الذين يَعِدُونَ الشُّعوبَ بجنَّةِ العولمةِ التي سيتربَّعُ فيها الفردُ على عرشِ العالمِ لينعمَ بمباهجِ التكنولوجيا، وزيادة الدَّخل ورخاء العيش، فضلاً عن توسيع أرضية المشاركة على قاعدة المجتمع المدني وحقوق الإنسان والديمقراطية وغير ذلك من الأكاذيب التي يُرَوِّجُ لها أناسٌ ماتت ضمائرهم، ولم يعد يعنيهم غير مصالحهم الذَّاتيَّة التي يحاولون تحقيقها على أشلاء الفقراء والمدينين من أبناء العالم الثالث، ويشاركُ في هذا التَّضليلِ حفْنةٌ من المثقفين العرب الذين يكتبون المقالاتِ، ويُنظِّمُونَ المؤتمراتِ، ويستخدمون أسلوب التَّرغيب تارة، وأسلوب التَّرهيب تارة أخرى، فمع ترويجهم للأهداف المضللة التي سبق الحديث عنها، فلا مانعَ من الحديثِ عن خطورةِ الوقوفِ أمامَ العولمةِ التي ستسحق كلَّ من يقف أمامها، **متناسين أنَّ الطريق أمام انتشارها ليس مفروشًا بالورود، ولا سيما بينَ العربِ والمسلمين الذين لن يقبلوا إزالة الحواجزِ الدينيَّةِ والقوميَّةِ والثقافيَّةِ بينهم وبين الغرب الذي يهدف أوَّلَ ما يهدف إلى القضاء على خصوصيتنا وقوميتنا وانتماءاتنا العقدية والثقافيَّة.**

على أيِّ حالٍ دَعُونَا من هذهِ الأهدافِ والوعودِ الكاذبةِ، وتَعَالَوا بنا إلى الأهداف الحقيقية للعولمة، وتَتَمَثَّلُ فيما يأتي:

١- **التَّحَكُّمُ في الاقتصاد العالميِّ وإخضاعه لمصالح الدُّول الكبرى**، وسَيُؤَدِّي ذلك إلى القضاء على اقتصاد دول العالم الثَّالث ونهبه، ولكن بطريقة مشروعة تُسمَّى بحرية السُّوق.

ذلك أنَّ الكتلةَ النَّقْديَّةَ في ظلِّ قوانين العولمة لم تعد خاضعةً للسُّلطةِ النَّقدية المحليَّة،

---

(١) د. محمد عربي بو عزيزي - الأسرة المسلمة بين تحديات العولمة وصون الهوية ص ١١ بحث منشور بمؤتمر كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية (مجتمع الإمارات بين التحولات المحلية والعالمية) في ١٩٩٩.

فعمليةُ دخول الأموالِ وخروجها تتمُّ على نطاقٍ واسعٍ وبالمليارات خلالَ ثوانٍ معدودة[1]، وهذا ما جعل السُّلْطَةَ النَّقْدِيَّةَ تقفُ عاجزةً عن الدِّفاع عن أسعار الصَّرف وأسعار الفائدة وأسعار الأوراق الماليَّة في البورصات، وهكذا صار العالَمُ رَهِيْنَةً في قبضةِ عددٍ من كبار المضاربين الذين يتاجرون بمليارات الدولارات مما يجعلهم يتحكَّمُون في مصائر دول وأمم بأكملها[2].

وهذا ما يحدث الآن في الأسواقِ النَّقْديَّةِ والماليَّةِ ولا سيما أنَّ صندوقَ النَّقد الدوليَّ يجبر الدول الفقيرة والمحتاجة في مختلف دول العالم على تطبيق هذه السِّياسة النقدية، وإذا كانت هذه السياسةُ تصلح للدول الغنية والمتكافئة القُوى، فكيف تصلح بين الدول القوية والدول الضعيفة؟

وبمعنى أوضح كيف يمكن الجمع على صعيد الاقتصاد بين دولة قويَّة مثل أمريكا ودولة من دول أفريقيا الوسطى مثلاً؟

والحقيقة أنَّ العولمة أصبحت لعبةً تَصُبُّ بشكل رئيسيٍّ في مصلحة الأقوى[3]

ذلك أنَّ قُوى السُّوق تستطيع أن تقضي على اقتصاد دولة بين يوم وليلة، وحرية انتقال رأس المال دخولاً أو خروجاً من دولة ما ليس أمرًا هيِّنًا؛ لأنَّ التَّلاعب بأسواق الأسهم

---

(١) إنَّ سوق المال العالمية تتداول فيها كل يوم ١٠٣ تريليون دولار عبر الحدود (التريليون ألف مليار والمليار ألف مليون) ومن الممكن أن يكون هذا الرقم منطقيًا ومفهومًا لو كان لدينا حجمٌ موازٍ من التجارة يعبر الحدود كلَّ يوم، فطبيعيٌّ أن يتبعَ تبادلَ السِّلعِ تبادلٌ لأثمانها دفعًا أو تَسَلُّمًا ولكن ما هو حجم التجارة العالمية؟

مجمل صادرات العالم كلَّ عام لا يتجاوز ٣ تريليون دولار، أي إنَّ حجم الأموال التي تعبر الحدود في يومين ونصف اليوم يكفي لتصدير كلِّ فواتير صادرات بلاد العالم ووارداتها، لماذا إذن تنتقل هذه الأموال طوال ٣٦٢ يومًا الباقية؟ ما سِرُّ هذا الجنون المفاجئ الذي أصاب رؤوس أصحاب هذه الأموال، فجعلهم يحركونها من بلد إلى بلد ومن سوق إلى سوق بلا توقف؟ الجواب هو أنَّ رأس المال لم يعد يهتمُّ بالإنتاج وانصبَّ كلُّ اهتمامه على الربح فحسب. حيث يلد المالُ مالاً، فهو على استعداد للانتقال إلى أي بقعة في العالم تعرض عليه أرباحًا أكبر من غيرها، فتهرع الأموال إلى هذه الاستثمارات تاركة بقاعًا أخرى كانت موجودة فيها. فتضطر حكومات هذه البقاع إلى رفع نسبة الفائدة بدورها على الاستثمارات قصيرة المدى فيها لإقناع من بقي بالبقاء، ومن رحل بالعودة. وهكذا ترتفع نسبة الأرباح التي تحققها هذه الأموال من دون أن يكون ذلك مرتبطًا بأية حالة بجدوى البناء الاقتصادي الحقيقي الذي تموله رؤوس الأموال هذه، ومن غير أن يكونَ ذلك ناجمًا عن أرباح حقيقية يحققها هذا البناء. - راجع ملاحظات حول مستقبل الرأسمالية - عصام الدين عبد العزيز.

(٢) كتاب (فخ العولمة) د. هانس بيتر مارتن، وهارولد شومان ص ١٣، ترجمة د. عدنان عباس علي، نشر المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ١٩٩٨.

(٣) العولمة ونتائجها الإنسانية ص ٥٥، زعمونت بومان، ١٩٩٨.

وأسعار الصرف إمَّا رفعًا وإمَّا خفضًا قد يؤدي إلى انهيار اقتصاديٍّ، وما حدث في ماليزيا من خسارة اقتصادية وصلت إلى ٢٠٠ مليار دولار بين لحظة وأخرى كان مثالاً واضحًا على ما نقول، حيث دخل إلى سوق المضاربة في ماليزيا أحد المضاربين اليهود الجشعين الذين تستروا وراء لافتة العولمة، وتلاعب بأسعار الأسهم لكي يربح مليارات الدولارات، وَيُهَرِّبَ الأموال إلى خارج البلاد تحت مظلة حرية انتقال رؤوس الأموال مُخَلِّفًا وراءه الدمارَ الاقتصاديَّ لدولة بأكملها، بل إنَّ الدمارَ الاقتصاديَّ قد طال دول جنوب شرق آسيا كلّها بعد أن دخلت من باب العولمة، وسايرت تعليمات صندوق النقد الدولي في إلغاء القيود النَّقديَّة على المعاملات كافَّةً، وبعد أن فتحت الباب على مصراعيه لاستقبال رؤوس الأموال الأجنبيَّة، فالأزمةُ الاقتصاديَّةُ الخانقة في أندونيسيا وبعدها في ماليزيا وروسيا وقبلها في المكسيك[1] ثم اليابان والبرازيل وأمريكا الجنوبية، هي أمثلة واقعيةُ على ما نقول.

٢- حلِّ مشكلة الوفرة الماليَّة الموجودة في الدُّول الكبرى، ذلك أنَّ هذه الدُّول أصبح لديها فائضٌ كبيرٌ من رؤوس الأموال التي لا تجد مجالاً لاستثمارها، وهذا ما يؤدي إلى العجز في ميزان المدفوعات، كما أنَّ استثمارها هناك لا يعطي سوى عوائدَ منخفضة، ومن هنا تتجه دول الغرب الرأسمالي إلى دول العالم النَّامي لكي تُحَوِّلَ أموالها إلى أصول ثابتة حيث تدفع هذه الدول الفقيرة إلى بيع شركاتها ومؤسساتها الإنتاجية بأرخص الأسعار للمستثمرِ الأجنبيِّ، أو تحول جزءًا من أموالها إلى أسهم وسندات وتجارة العملات التي تدرُّ عليهم الأرباحَ التي ما كانوا يحلمون بها في بلادهم.

وهكذا تكون بلدان العالم النَّامي هي التي تساعد هذه الدول التي تدعونا إلى الدخول في عصر العولمة، ونحن لا نتقوَّلُ عليهم، وإنَّما هذه اعترافاتهم «فلقد أسَرَّ نائبُ رئيس مجلس إدارة بنك دولي مركزه أمريكا إلى فيلي برانت - مستشار ألمانيا الغربية سابقًا -

(١) في صيف ١٩٩٤ بدا أن المكسيك قد فعلت كل الأشياء الصحيحة أو التي قيل إنها صحيحةً طبقًا لتوجيهات البنك الدولي وأساتذة العولمة كي تنعش اقتصادها، إذ أنهت عجز الميزانية، وخصخصت ما يزيد على ألف شركة كانت مملوكة للحكومات، وأنهت التدخلات الحكومية، ووافقت على خفض التعرفة الجمركية بصورة هائلة، وأصبح الرئيس (كارلوس ساليناس) بطلاً تحتلُّ صورته أغلفة المجلات الاقتصادية ولكن بعد ٦ أشهر، فقط تحولت المكسيك إلى أنقاض، فبحلول شهر أبريل ١٩٩٠ كان نصف مليون عامل مكسيكي قد فقدوا وظائفهم، ثم لحق بهم ٢٥٠ ألفًا آخرون، فيما انخفضت القوى الشرائية وغير ذلك من مظاهر الانهيار الاقتصادي، راجع مستقبل الرأسمالية، لستر ثرو، نشر جريدة البيان، العدد ٦٥٤٨، ص ٦.

بقوله: ليس من المفروض أن أقول لك ما سأقوله، ولكن بينما نحقق ربحاً من ١٣٪ إلى ١٤٪ على عملياتنا في الولايات المتحدة، فإننا نحصل بسهولة على ما يعادل ٣٣٪ على عملياتنا في أمريكا اللاتينية»(١) إحدى الدُّولِ النَّامية.

٣- الهيمنة السياسية على دول العالم الثالث وإعادتها الى الاستعمار القديم ولكن بصورة حديثة تتفق مع عصر العولمة، صورة لا تستشعر فيها الدول ما كانت تستشعره في فترة الاستعمار العسكري، فهو استعمار بلا جنود ولا أسلحة، وإن كانت القوة العسكرية سوف تستمرُ في يد الدول الكبرى وحدها، وتحرم منها جميع الدول الأخرى ضماناً لتسييس الدول الصغرى.

٤- التَّذويب الحضاريّ لسائر الحضارات التي تحمل قيمًا مضادةً لقيم الحضارة الغربية ولا سيما الحضارات الشرقية مثل الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية، وهذا ما دعا إليه الكاتبُ الأمريكيُّ (صموئيل هانتنجتون) حين قال «إنه لا مجال ولا إمكانية للتَّعايش مع الحضارة الإسلاميَّة؛ لأنها تختلف عن الحضارة الغربيَّة، وإنَّ المواجهة التي انتهت ضدَّ الحزبِ الشيوعيِّ تركت الفضاءَ مفتوحاً أمامَ مواجهةٍ جديدةٍ لا تكون إلا مع الغربِ وقيمه، والإسلام الذي هو غَيْرَ قِيَمَ الغربِ، بل هو مغايرٌ للحضارةِ الغربيَّة ولحقوقِ الإنسانِ، ولسيادة الحقِّ والنظم الديمقراطية تجبُ مقاومَتُهُ».(٢)

وهكذا يكشف لنا هذا الأمريكي عن النِّيَّةِ المبيتة ضدَّ الحضارة الإسلامية، ومن هنا تريد العولمة إزاحة قيم الحضارة الإسلاميَّة تحت عنوان إزالة الحواجز بين الشعوب، بحيث يكون انتماؤهم للعالميَّة، وليس للخصوصية، فالفضاءُ المعلوماتيُّ سوف يصبح وطنًا جديدًا لا ينتمي إلى التَّاريخ ولا الجغرافيا، وبدون حدود، ولا ذاكرة، ولا تراث. إنَّهُ الوطنُ الذي ستبنيه شبكة المعلومات(٣).

٥- ولا شَكَّ أنَّ هذا الهدفَ الأخير ينطوي على هدفٍ أكثرَ خطورةً، وهو القضاء على الإسلام بوصفه المحرِّكَ الأوَّلَ لهذه الحضارة، وهذا ما صرَّح به نيكسون في كتابه (الفرصة الأخيرة) حين قال: إنَّهُ بعد سقوط الشُّيوعيَّة لم يعد هناك عدو سوى الإسلام.

---

(١) راجع كتاب صناعة الفقر في العالم، تيريزا هايتر ص ١٤٧.

(٢) راجع كتابه: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي الجديد ص ٥٩، ترجمة طلعت الشايب، القاهرة ١٩٩٨.

(٣) راجع ص ١٤٨ من قضايا في الفكر المعاصر.

٦- **القضاء على العروبة بوصفها رابطةً قوميّةً مضادَّةً لحركةِ العولمةِ التي تستلزم** القضاء على أيِّ رابطة غير الانتماء لفكرة الإنسانية، فالوحدةُ العربيّةُ والقوميّةُ العربيّةُ مصطلحات ينبغي أن تختفي في عصر العولمة؛ لأنها تُشَكِّلُ خطرًا عليها باعتبارها عنصرًا من عناصر القُوَّةِ التي يمكن أن تُوَحِّدَ العرب سياسيًا واقتصاديًا، وتمكنهم من الوقوف أمام هذا السَّيل الجارف الذي ينتظرهم من هذه العولمة، ومن هنا بدأ بعضُ الكتاب من ذوي اللّون الأمريكيِّ يكتبون في انتهاء العروبة، ويصورونها على أنها تفكيرٌ محليٌّ ونظرة قبليّةٌ بائدةٌ، ونعرةٌ إقليميّةٌ لا تتفق مع عصر العولمة

وربما يتضح لنا هذا الهدفُ من خلال المخططاتِ الأمريكيّةِ في منطقتنا العربية، وتحاول هذه المخططات

- **تدمير أيِّ تحرُّك عربي تجاه الوحدة العربية، أو السُّوق العربيّة المشتركة، أو توحيد المواقف العربيّة تجاه قضايانا المصيريّة.**
- **محاولة خلق الصِّراعات الطّائفيّة والعرقيّة في العالم العربيِّ، ومحاولة تمزيق بعض الدُّول العربية إلى كيانات عرقيّة ضيقة**[١].
- **زرع حالة من الشّكِّ والتّوجُّسِ بين الحكام العرب، ومحاولةُ تصويرِ كلِّ دولة عربية كبرى على أنّها طامعةٌ في شقيقتها الصُّغْرَى.**

٧- **القضاء على المشاعر الوطنيّة داخلَ الدولة، ومحاولة ربط الإنسان بالعالم لا بالدولة في محاولة لإسقاطِ هيبةِ الدَّولةِ القُطْرِيَّةِ.**

وهكذا نلاحظ أنَّ أهدافَ العولمة وفوائدها تَصُبُّ في مصلحة الدُّول الكبرى ولا سيما أمريكا التي تقود المعسكر الغربيَّ اليوم، وهذا يستلزم منا أن نُوَحِّدَ مواقفنا، وأن نتوحّدَ اقتصاديًا حتى نحقق التّكاملَ الاقتصاديَّ، فكلُّ دولة من دولنا لها ميزتُهَا الخاصّةُ، وبتكامل هذه الميزات نستطيع أن نجابه العولمة بوصفنا دولةً واحدةً لا دويلات منفصلة تذوب في تيار العولمة الجارف والشّركات العملاقة والمتعددة الجنسيات التي تدعمها بنوك ضخمة، رأس مال البنك الواحد يساوي رأس مال البنوك العربيّة مجتمعةً.

(١) راجع ص ١٢٠ – من كتاب – العرب وتحديات الهيمنة والعولمة الصادر عن المجلس القومي بالمغرب ١٩٩٧ مجموعة من المفكرين العرب.

تَحَدِّيَاتُ العَوْلَمَةِ

يواجه العالمُ الإسلاميُّ بصفة عامة - باعتبار أنَّ معظم دوله من العالم النّامي - والعالم العربي بصفة خاصة عددًا من التَّحدياتِ الخطيرةِ بسبب فرض نظام العولمة، منها التَّحدِّيَاتُ الاقتصاديَّةُ والاجتماعيَّةُ والثَّقافيَّةُ، وسوف نحاول أن نشيرَ إلى بعض هذه التَّحديات فيما يأتي:-

التَّحَدِّيَاتُ الاقتصاديَّةُ

عولمة الاقتصاد تعني إسقاط كلِّ الحواجز والحدود والخطط والتوجيهات الدولية أمام حركة رأس المال دخولاً وخروجًا واستثمارًا، وهذا ما عَبَّرَ عنه (روجيه جارودي) بوحدانية السُّوق، أي إنَّ السوق في ظِلِّ العولمة سيكون هو الإله الجديدَ المتوحِّدَ بالتَّصَرُّفِ في كل شيء، وهو الذي سيحدد كل شيء دون خضوع لخطة أو سلطة.[١]

ومع أنَّ (آدم سميث) واضع أسس النظام الرأسمالي الحرّ بمبدأه الشهير (دعه يعمل دعه يمرّ) كان يقصد من وراء هذا المبدأ إتاحة الفرصة لجميع الأفراد في ممارسة هذه الحريَّة إلا أنه نسي أنَّ كفالة الحريات لكلِّ الأفراد لا تعني بالضَّرورة قدرتهم المتساوية على التَّمتُّع بها - وفي حالتنا هذه لن يستفيد من حرية السُّوق سوى الأغنياء، وأمَّا الفقراءُ فلن يتمكَّنوا من الاستفادة منها بل إنَّهم قد يضارون بسببها.

ومع كلِّ ذلك، فقد حذَّر سميث من خطورة انعدام الخُطَّةِ والتَّوجيه، وكأنَّه كان يتنبأ بما سوف تحدثه العولمة من خللٍ اقتصاديٍّ حيث قال: «إنَّ الخطوطَ الكبرى لعالم الاقتصاد الحالي قد وضعت ليس تبعًا لخطة جامعة خرجت من رأس أحد الاقتصاديين، ثم نفذت إراديًا من جانب مجتمع ذكيٍّ بل بناء على تراكمِ خطوطٍ لا تُحْصَى، رَسَمَهَا حَشْدٌ من الأفراد الخاضعين لقوى غريزيَّة لا تملك أيَّ فكرة عن الهدف الذي يجب تحقيقه»[٢].

وأمَّا العولمةُ فهي مجموعة نشاطات لعدد كبير من الرأسماليين لا يعرف الواحد منهم الآخر، ولا تربطهم إلا المصالح والرِّبح من التِّجارة في أي شيء حتى ولو كانت هي دماء

---

(١) الولايات المتحدة تقود العالم إلى الانهيار، روجيه جارودي، ترجمة حسن ملحم ص ٢٧.

(٢) رمزي زكي، الليبرالية المتوحشة، ص ١٩.

البشر[١]، بل سوف تعتمد العولمة - أكثر على المضاربات في أسعار المواد الخام أو العملات التي يربح فيها المرء أكثر من أربعين مَرَّةً مِمَّا يربحه لو وَظَّفَ نشاطاتِه الماليَّةَ في قطاعي الإنتاج والخدمات مع أنَّ المجتمعَ في أمسِّ الحاجةِ إلى مثل هذه النَّشاطات. فهناك ما يزيد على ألف مليار دولار تنتقل حول العالم يومياً بحثاً عن أكبر عائد[٢]، ولهذا سوف تؤدي العولمة إلى الآثار السَّلبيَّةِ الآتية:

١- **تمركز الثَّروة العالميَّة في يد عدد قليل من البلدان الغنية**، ولذا قال (جيمس جوستاف) رئيس برنامج الأمم المتحدة للتَّنمية في أثناء حديثه لصحيفة لوموند خلال العام ١٩٩٦م إنَّ الهوة بين الشَّمال والجنوب تتفاقم تدريجياً، وإنَّ عولمة الاقتصاد سوف تؤدي إلى تمركز الثَّروة العالميَّة كلِّها في خَمْسَةَ عَشَرَ بلداً، وإنَّ الدَّخْلَ الفردي لأكثَرَ من مئة بلد في انخفاض مستمرٍّ[٣].

ويقول الدكتور عابد الجابري إن خَمْسَ دول هي أمريكا، واليابان، وفرنسا، وألمانيا، وبريطانيا، تتوزع فيما بينها ١٧٢ شركة من أصل ٢٠٠ من أكبر الشَّركاتِ العالميَّة العملاقةِ التي تسيطر على عمليات الاقتصاد العالميِّ.

وفي تقرير للأمم المتَّحدة أنَّ ٣٥٨ شخصًا من كبار الأثرياء في العالم يساوي حجمُ مصادرِ ثروتِهم النَّقْديَّةُ حجم المصادر التي يعيش منها ملياران وثلاث مئة مليون شخص من فقراء العالم - فإلام سيؤول حال المعمورة هذه؟ وهل ستبقى معمورة طبيعية؟ وقد

---

(١) ولنأخذ ما يحدث في أفريقيا دليلاً واقعيًا على ما نقول. فهناك تحالفات تتمُّ بين شركات عالمية لتوليد المرتزقة وشركات السِّلاح التي تمد بالأسلحة، والشركات متعددة الجنسيات التي تمول ثم تتولى استثمار ثروات البلاد في إطار استراتيجية ترعاها وتضع خطوطها الرئيسية الدول الكبرى - وإذا ما لاحظنا ما حدث في الكونغو - حيث وصل (لوران كابيلا) إلى حكم البلاد بعد أن استعان بإحدى شركات توليد المرتزقة في مقابل مَنْحِهِ بَعْضَ الشركات الغربية حقَّ استغلالِ أهمِّ الموارد الطبيعية في بلاده قبل أن يصل إلى الحكم. وهكذا يستغلُّ الغربُ الصِّراعاتِ العرقيَّةَ في المنطقة لصالحهم. وبدلاً من الاعتماد على جيوش نظامية ضخمة تطلب مقابل حفاظها على مصالح الغرب مساعداتٍ اقتصاديَّةً وعسكريَّةً، يتمُّ التَّعاملُ مع شركات عالية الكفاءة، تعتمد على عدد قليل من العناصر البشرية، وبدلاً من مواجهة نخب وطنية تطمح إلى تحديث بلدانها يتمُّ الاتفاق مع وكلاء، يتقاضون الثمن مرة واحدة، ويسلمون للغرب كلَّ الثروات بأفضل الشروط.

وقد اعتمد لوران كابيلا بالتحديد مع (شركة المناجم التنفيذية) التي تأسَّسَتْ عام ١٩٨٩ على يد مسؤولين أمنيين، وبدعم من أجهزة مخابرات غربية وبمشاركة شركات اقتصادية بريطانية وكندية - وهكذا تصبح المتاجرة في دماء الناس مجالاً جديداً للاستثمار في ظلِّ العولمة - راجع مقال ممدوح الشيخ - بجريدة البيان الصادرة بتاريخ ٢٣/١٠/١٩٩٨.

(٢) د. أحمد صدقي الدجاني - أوراق مؤتمر العولمة والهوية المنعقد بالمغرب - ١٩٩٧.

(٣) راجع كتاب - قضايا في الفكر المعاصر - عابد الجابري ص ١٤٠.

يزداد عجبنا إلحاحًا إذا عرفنا أن ٢٠٪ من دول العالم تستحوذ على ٨٥٪ من النّاتج العالميِّ الإجماليِّ وعلى ٨٠٪ من التّجارة العالميّة، وإلى جانب هذا التّفاوت القائم بين الدول فإنَّ هناك تفاوتًا لَخر يوازيه داخل كلِّ دولة تستأثر فيها قلّةٌ من السُّكّانِ بالقسمِ الأعظمِ من الدّخلِ الوطنيِّ والثّروة القوميّة في حين تعيشُ أغلبيةُ السُّكّانِ معيشةَ الكفافِ إذا وُجِدَ الكفاف[1].

٢- **وسوف تؤدي العولمة إلى مزيد من الاستنزاف لأموال الدُّول النّاميةِ في** السنوات القليلة المقبلة، فقد أشار تقرير منظمة العمل العربيّة إلى أنَّ الأرباحَ المتوقّعَةَ من اتفاقية الجات قد تصل إلى ٢٠٠ مليار دولار، لن يحصل العالم العربي منها إلا على نسبة ١٪ في حين تحصل المجموعة الأوروبيّة على ١٦,٣ مليار دولار، وستحصل أمريكا على ٣٦ ونصف مليار دولار، والجمهوريات الروسية على ٣١ مليارًا، واليابان على ٢٧ مليارًا، وباقي دول العالم سوف تقتسم ما تَبَقّى، وهو شيء زهيد إذا ما لاحظنا العدد الهائل لما تبقى من دول العالم.[2]

ومعنى ذلك أنَّ العولمة ستؤدي إلى خلل حَتْمِيٍّ في توزيعِ الثّروةِ بينَ الدُّول الكبرى والدُّولِ الصُّغرى.

٣- **كذلك ستؤدّي العولمة إلى القضاء على أيِّ نظريّة اقتصاديّة أخرى ولا سيما الاقتصاد الإسلاميّ الذي بدأ يتأهّل مع ظهور البنوك الإسلاميّة،** وشركات الاستثمار الإسلاميّة، وغيرها من المؤسسات التي حاولت أن تبرز إلى أرض الواقع معالم الاقتصاد الإسلاميّ، وربما تجبر هذه البنوك على الاندماج في البنوك الرّبويّة.

التَّحَدِّياتُ الاجتماعيّةُ

بدت تحدياتُ العولمةِ واضحةً من خلال المؤتمرات الدّوليّة التي تَبَنَّتْهَا مؤسسةُ الأمم المتّحدة، التي كان الغرض منها تأطير الأنماط السُّلوكية الشّاذّة التي تتعارض مع الفطرة الإنسانيّة، وتعميمها على سائر المجتمعات البشريّة. ففي سبتمبر ١٩٩٤ عقد في القاهرة المؤتمر العالميّ للسُّكان والتّنمية، وفي سبتمبر ١٩٩٥ عقد في بكين مؤتمر المرأة، وفي

(١) راجع ص ١١ من كتاب فخ العولمة.

(٢) قضايا في الفكر المعاصر – ص ١٤٠.

يونيو ١٩٩٦ عقد في استامبول مؤتمر الإيواء البشريّ، وقد ربطت هذه المؤتمرات بين المنح والقروض وبين ضرورة التزام الدُّول الفقيرة بالمقرَّرات التي أصدرتها هذه المؤتمرات، ومنها. تغيُّر مفهوم الأسرة، والاعتراف بالشُّواذ، وإباحة الإجهاض، وتحديد النَّسل، وغير ذلك من الدَّعوات غير الإخلاقيَّة التي هي نتيجة طبيعيَّة لليبراليَّة الغربيَّة التي تقوم عليها العولمة(١).

- **وسوف تؤدي العولمة إلى نقل الأنماط الغربيَّة في الاستهلاك الترفي إلى الأسرة المسلمة**، كما ستؤدي إلى تفكك الأسرة، وعدم قيامها بدورها الأساسي في التَّربية والتَّوجيه، فلم يعد لتوجيهها قيمة تذكر في عهد الإنترنيت.

- **وكما أدَّت العولمةُ في المجال الاقتصاديّ إلى سوء في توزيع الثَّروة على المستوى الدُّوليّ**، فإنَّها ستؤدِّي أيضًا إلى الظَّاهرة نفسها على مستوى المجتمع الداخليّ، فسوف تخلق مجتمعًا غليظَ القلب، لا يحكمه سوى المادة والرِّبح وقوى السُّوق، وهذا ما يؤدي إلى تعميق الفجوة بين قمَّة الهرم الاجتماعيّ وقاعدته. حيث سيصبح مجمل النَّشاط الاقتصاديّ مُسَخَّرًا لهؤلاء الذين يملكون قُوَّةً شرائيَّة كبيرة.

- **كذلك ستؤدِّي العولمة في المجال الاجتماعيّ إلى الظلم الاجتماعيّ لطبقة العمَّال بسبب البطالة**: لأنَّ العولمة تقوم على قاعدة (إنتاج أكثر ما يمكن من السِّلع والخدمات بأقلّ ما يمكن من العمال) وهذا ما يؤدِّي حتمًا إلى تفاقم ظاهرة البطالة، وهذا ما حدث بالفعل في الشَّركات التي خضعت للخصخصة في مصر حيث استغنى الرَّأسماليون الجدد عن عشرات الآلاف من العمال الذين أُحيلوا إلى المعاش المبكِّر.

وعلى المستوى العالميّ قامت ٥٠٠ شركة عالمية بتسريح ٤٠٠ ألف عامل لكي يربحَ كلُّ مساهم في هذه الشَّركات خمسة ملايين دولار، وترتفع أسهمهم بنسبة ٩٪(٢).

- **وسوف تؤدي ظاهرة البطالة إلى تفشِّي كثير من الظَّواهر السَّلبية، ومنها: الحقدُ وتَفَكُّكُ المجتمع؛ وانعدام التَّكافل الاجتماعيّ، بل تهديد السَّلام الاجتماعيّ**، إنَّهُ منطقُ المنافسةِ الذي ستفرضُهُ العولمة، إنَّ رأسَ المالِ هنا هو الذي يَتَحَكَّمُ، وليست

(١) د. محمد عبدالله الشيباني – العولمة الاقتصادية ومؤتمر الايواء ص ٩٨.

(٢) قضايا في الفكر المعاصر ص ١٤١.

سلطة الدّولة التي كانت تقوم في الماضي بعمليةِ التّوازنِ الاجتماعيّ وعملية المواءمة بين مصلحة العمال، ومصلحة الشّركات، وكيف يكون للدّولة أثرٌ في عصر العولمة وقد انتزعت ملكيتها، وانتقلت إلى الخواصّ وهم ليسوا بالضّرورة من أبناء الوطن - إذاً لهان الأمر -بل هم ولا بدّ أن يكونوا من أصحاب الرأسمال العالميّ الذي لا وطن له، وسوف تَتَحَوّلُ الدولة إلى شرطي يحافظ على الأمن لمصلحة الفاتحين الجدد من الرأسماليين اليهود والأمريكان والأوروبيين وهذا ما يستلزم منّا تقويةَ دورِ الدّولةِ والأُمّةِ حتى تقومَ الدولة بدورها في الرّعاية الاجتماعيّة، وإلاّ ستحدث الاضطرابات والثّورات الشّعبيّةُ التي لن ينجو من غضبتها أحد لا الحكام ولا الرّأسماليون.

ولقد قامت مجلة (فورين أفيرز) الدّورية الأمريكيّة بنقدٍ حادٍ لنظريّة العولمة، وحَذّرَتْ من نشوب ثورة اجتماعيّة عالميّة حيث قالت: «إنّ النظام الاقتصاديّ العالميّ الجديد يترك وراءه الملايين من العمال السّاخطين ومعدلات خطرة من حالات اللامساواة والبطالة والفقر المستوطن، هذا إضافة إلى أنّ الدّولة - الأمة - تتخلّى عن مواطنيها في اللّحظات التي يحتاجونها فيها كحاجز بينهم وبين عولمة متوحّشة»[١].

إنّ العولمة سوف تؤدي إلى ظاهرة خطيرة، هي وجود بشر فائضين عن الحاجة حيث يقول (هانس بيتر مارتن): إنّ ٢٠٪ من السُّكّان الذين يمكنهم العمل سيعيشون في رغد وسلام فيما سيصير الـ ٨٠٪ الأخرون فائضين عن الحاجة؛ لأنهم لم يَتَمَكّنُوا من اصطياد فرص العمل، وسيعتمدون على التبرعات وأعمال الخير[٢]، غير أنّ العولمة بهذه الصورة المتوحّشة سوف تقضي على نفسها؛ لأنّها تحمل بين طياتها عناصر فنائها، لأنه إذا كانت التكنولوجيا المتقدّمة ستؤدي إلى الاستغناء عن العمال فإنها ستؤدّي أيضًا إلى الإخلال بدورة رأس المال المعروفة؛ لأنّ أيّ مصنع لن يقام إلا بهدف الرّبح، وهو لا يمكن أن يربح إلا بتصريف منتجاته، ولا يمكنُ تصريفُ هذه المنتجاتِ ما لم تكن هناك قُوّةٌ شرائيّةٌ في يد أفراد المجتمع - ولكي توجد هذه القوة الشّرائيّةُ لا بدّ أن يجد النّاسُ مجالاً للعمل حتّى يحصلوا على أجور تمكّنهم من الشّراء - وإذا كانت التكنولوجيا قد استغنت عنهم، ولم

(١) د. عبدالرزاق المضرب - ص ٢٠ - مرجع سابق.

(٢) فخ العولمة - ص ٩ وص ٣٦.

يعودوا يأخذون الأجر الذي يمكنهم من الشّراء، فإنّ معنى هذا تكدّس المنتجات في المخازن وتوقّف دولاب العمل - وهكذا سوف تؤدي العولمة إلى الانهيار الاقتصاديّ.

التّحدّيَاتُ الثّقافيَّةُ والحضاريَّةُ

الثّقافة كلمة شاملة لكلّ المعارف التي تتعلّق بروح الإنسان وعقله وكيانه من علوم دينيّة وفلسفيّة واجتماعيّة ونفسيّة وسلوكيّة أو هي المفهوم الشّاملُ المعبّرُ عن نظرةِ الفردِ للإنسان والكون والإله وللآخرين من حوله، ولنمطِ الحياةِ والسّلوك والعلاقة بين الدّين والدّولة والقيم، ولذلك فالثّقافةُ تختلف طبيعتها من حضارة إلى أُخرى حيث نجد لكلّ حضارةٍ خُصُوصِيَّتَهَا الثّقافيّةَ التي تُحَدِّدُ هويتها سواء من حيث مصدرُهَا ومنبعُهَا أو من حيث غايتُهَا وهدفُهَا.

ولكن العولمة تريد أن تصهر كلّ الثّقافات الموجودة في ثقافة واحدة هي الثّقافة الغربيّة أو الثّقافة الأمريكيّة عن طريق فرض منظومتها الثّقافيّةِ والحضاريّةِ وجعل النّموذج الأمريكيّ هو النّموذج العالميّ، وهذا ما صَرَّحَ به (كلينتون) حين قال «إنّ أمريكا تؤمنُ بأنّ قيمها صالحةٌ لكلّ الجنس البشريّ، وإنّنا نستشعر أنّ علينا التزامًا مقدّسًا لتحويلِ العالمِ إلى صورتنا»[1] وهذا يعني إذابة الهوية الثقافيّة للشّعوب الأخرى مستغلّةً في ذلك التقدّم التكنولوجيّ في مجال الاتصالات وما ترسله إلينا عبر الفضائيات من سيل جارفٍ من الموادّ الإعلاميّة التي يُعَبِّرُ عنها الدكتور مصطفى محمود بقوله «وما هذه العولمةُ الثّقافيّةُ سوى العلفِ الثقافيّ الرديء الذي يلقي به الإعلاميون الكبار إلينا، وهذه العولمة هي الاسم الجديد للاستعمار المهين وغسيل المخّ الذي كُتِبَ علينا أن نعيشَ فيه»[2].

إذاً فثقافة العولمة هي الثّقافة الأمريكيّةُ التي تتميز بما يأتي:

١- **العنف**، وهذا ما تُعَبِّرُ عنه الأفلامُ الأمريكيّةُ التي رَسَّخَتْ في عقلِ الشّعبِ الأمريكيّ أنّ الثروةَ والسّلطة والهيمنة لا مصدر لها إلا العنف.

٢- **العزلة والفرديّة** وهذا ما يبدو من نمط الحياة الأمريكيّ الذي فقد روح الأسرة والمجتمع، وما جهاز (الو كمن) (والأتاري) و(الفيديو جيم) إلا تعبير عن هذه الفرديّة والاستغناء عن الآخرين.

---

(١) ندوة هويتنا الإسلامية - الشيخ محمد إسماعيل - مجلة البيان، العدد ١٢٩ ص ٤٦.

(٢) البيان ص ١٦ العدد ٦٥٢٠.

٢- اللا أخلاقيّة المتسترة بستار الحرية.

وتمثل العولمة الثقافية خطرًا على الثقافة الإنسانية عمومًا، فالحضارات الإنسانيّةُ لم تتطوّرْ إلاّ بفعل تنوُّعِ الثّقافات، ولذلك حينما تريد مجموعةً مُعَيَّنَةً من البشرِ أن تفرضَ ثقافتها على سائرِ الأممِ الإنسانيّةُ، فإنها بذلك تريد أن تجعلَ من بقيَّةِ الشُّعوبِ أشباه أدميين، وهذا ما يتناقض مع خصائص الإنسان بوصفه مُفكِّرًا ومبدعًا، فلا يمكن أن تكون العولمة بديلاً عن الخصوصيّة الحضاريّةُ.

إلا أنّ المشاهد اليوم أنّ عولمة وسائل الإعلام تسير في اتجاه تفريغ العالم من الهويّة الوطنيّة والقوميّة والدينيّة، ونأخذ على ذلك بعض الأمثلة اليسيرة، فمن المعلوم أنّ اللغة تُعَدُّ من أهمّ أسسِ الحفاظ على الهويّةُ القوميّة، ويوجدُ في العالمِ اليوم ٦٠٠٠ لغة، ولكننا نلاحظ أن ٩٠٪ من برامج وبيانات الإنترنيت تُبثُّ باللغة الإنجليزية، وهذا يحمل معه خطورة تهميش اللغات الأخرى، ولا سيما اللغة العربيّة.

ومثال آخر: ما يُبَثُّ عبر شبكات التّلفزة الأجنبيّة من أفلام جنسيّة، وموادُّ إعلاميّة تُرَوِّجُ للفاحشةِ والرّذائل، فإنه يشكل خطرًا على الدّين بوصفه العنصرَ الأساسيَّ في البناء القوميّ.

ولكننا نؤكّد أنّ الخصوصيّةَ الثقافيّةَ لكلّ حضارةٍ من الحضاراتِ قادرةٌ على مقاومةِ جميعِ محاولات تعميم النّموذجِ الثّقافيّ الأمريكيّ سواء باسم العولمة أو باسم مصلحة المجتمع العالميّ، فالثّقافة هي نوع من القُوّةِ الخفيّة الدفينة التي تُوَجّهُ أشكالَ السُّلوكِ الإنسانيّ، ومن ثَمّ ظنّ أقطابُ النّظامِ العالميّ الجديد، وأنصارُ العولمةِ أنّ تعميم معطيات ثورة الاتّصال، وعالمية الاقتصاد سيؤديان إلى نوع من التّوحيد التّدريجيّ لمنظومة الأخلاقِ والقيم الثّقافيّة والتخلّي عن الثّقافاتِ المحليّةِ وتبنّي الأصول العامّةِ التي أفرزتها العولمةُ – نقول: إنّ هذا الظّنّ بعيدٌ عن الواقعِ – فما يحكمُ عالمَ المادياتِ يختلفُ تمامًا عما يحكم عالم المعنويات والقيم، والتّنوُّعُ الثّقافيُّ والحضاريُّ بالنسبة للإنسان لا يَقِلُّ أهميّةً عن التّنوع البيولوجي للمخلوقات والأنواع التي تعيش على هذه الأرض.

وليس معنى ذلك أنّنا ندعو إلى القطيعة الثّقافية مع الآخرين، فالتّواصلُ الثّقافيُّ أمرٌ لا مفرّ منه سواء أردنا أم لم نرد، ولكننا نطالب بالحفاظ على ثقافتنا الذاتيّة من الذّوبان في

الأخرين، ومن المفيد لنا أن نتذكر كلمات المهاتما غاندي عندما قال: «أريدُ بيتًا تحيطُ به الجدرانُ العاليةُ من كلِّ جانبٍ ونوافذه موصدة، أنا أُريدُ من جميعِ حضاراتِ العالم أن تسافرَ في أرجاءِ بيتي بأكبرِ قدرٍ ممكنٍ من الحريةِ - ولكنّي أرفض أن أسمحَ لأيِّ حضارةٍ مهما كانت أن تَهُبَّ كالإعصار لتقلعني من جذوري».[1]

وفي تاريخنا الإسلاميِّ ما يُعَزِّزُ تلك التّوجُّهاتِ، فقد التقت الحضارةُ الإسلاميّةُ بجميعِ الحضاراتِ القديمة، ولكنها لم تذب فيها، بل حافظت على نفسها وذاتيتها، وهذا ما نطمح أن يَتَحَقَّقَ اليوم في وسط هذه الظُّروف التي نمرُّ بها.

تلك هي أهمُّ التّحدّياتِ التي تواجهُ العالم اليوم من نظريّةِ العولمة التي تريدها أمريكا، ومعها الغربُ النّصرانيُّ، ويدعو إليها أناس من أبنائنا فقدوا أيَّ انتماءٍ للعروبةِ أو الإسلامِ

(١) المهاتما غاندي، حياته، وفكره - ص ٤٨ علي إبراهيم القاهرة ١٩٦٥.

الخلاصة والنَّتائج

بعد هذا العرض نحاول أن نَرْصُدَ أهمَّ نتائج البحث، ومنها:

١- إنَّ العولمةَ ليست نظاماً جديداً، وإنَّما هي الأيديولوجيَّةُ الرأسماليَّةُ القديمةُ بكلِّ ما تحمله من معاني السَّلب والنَّهب والاستعمار والهيمنة والمركزية الأوروبية، يُزادُ عليها اليوم تحكم الصُّهيونيَّةِ العالميَّةِ التي تَقْبِضُ على ناصيةِ الاقتصادِ والإعلامِ في العالمِ.

٢- إنَّ أسلوبَ الهيمنةِ الجديدَ يختلفُ عن أسلوبِ الاستعمارِ القديمِ، حيثُ تتمُّ السَّيطرةُ على ثروات الآخرين من خلال عملياتٍ أكثر ذكاءً وحنكةً ودهاءً، حيث يحلُّ الاستعمارُ الاقتصاديُّ والفكريُّ محلَّ الاستعمارِ العسكريِّ القديم.

٣- إنه لا ينبغي للمسلمين أن يستسلموا للعولمة بوصفها القدر المحتوم - كما يُرَوِّجُ لها بعضهم - فقد انتهى عصر الحتميات، وعليهم أن يحافظوا على رسالتهم العالمية، ويُقَدِّموها للنَّاس، فهي كفيلة بمعالجة سلبياتِ العولمةِ كلِّها.

٤- إنَّ أخطرَ أهدافِ العولمةِ هو الهيمنةُ الاقتصاديَّةُ، والسَّيطرةُ العالميَّةُ، وفرضُ الثَّقافةِ الغربيَّةِ.

٥- سوف تؤدي العولمةُ الاقتصاديَّةُ إلى الخللِ في توزيعِ الثَّروةِ بينَ الدُّولِ الغنية والفقيرة، وسوف تزدادُ ثرواتُ الدُّولِ الغَنيَّةِ على حسابِ الدُّولِ الفقيرةِ.

٦- وسوف تُؤَدِّي في المجال الاجتماعيِّ إلى انتشارِ البطالةِ، والتَّفاوتِ الطَّبقيِّ بما يترتَّبُ عليه من نتائجَ سَيِّئَةٍ مثل الحقدِ والتَّفَكُّكِ الاجتماعيِّ، وانعدام التَّكافل، وهذا ما يشير إليه مؤلف كتاب (فخ العولمة) بقوله: «إنَّ المسألةَ ستكونُ في المستقبل إمَّا أن تَأْكُلَ وإمَّا أن تُؤْكَلَ»(١).

٧- ومن آثارها في المجالِ السِّياسيِّ القضاءُ على مفهومِ الدَّولة القوميَّة، لحساب الدَّولة المترهِّلة التي تفقد سلطانها على حدودها ورأسمالها ومواطنيها، وتتخلَّى عن دورها

(١) ص ٢٦.

الاجتماعيَّ، وتترك كلَّ شيء لقوانين السُّوق التي لا ترحم، فالدَّولةُ الجديدةُ سوف تُسْتَوْعَب من خلالِ الشَّركاتِ العابرةِ للقارَّاتِ.

٨- ومن آثارِهَا في المجالِ الثقافيِّ، تذويبُ سائرِ الثَّقافاتِ والهويَّاتِ البشريَّةِ وصهرُهَا في ثقافةٍ عالميَّةٍ واحدةٍ، وهذا ما يُؤكِّد مسؤوليتنا في الحفاظِ على الهويَّةِ الإسلاميَّةِ وتحصين العقلِ المسلمِ من الاختراقِ الثَّقافيِّ في مجالِ القيمِ والثَّوابت العقدية التي تحفظ للأمَّةِ كيانها، غير أنَّ ذلك لا يعني القطيعة المطلقة مع الآخرين، فالإسلام هو دينُ التَّواصلِ الحضاريِّ، ولا يمنع من الاستفادة من الآخرين في المجالات التقنية والعلمية، وكلَّ شيءٍ لا يتعارضُ مع ثوابتِ الإسلام، فالتَّقدُّمُ الحقيقيُّ لا يمكن أن يتمَّ إلا بالجمعِ بينَ الأصالةِ والمعاصرةِ.

وفي الختام فإنني أُوَجِّهُ شكري وتقديري إلى الأساتذة الأفاضل الذين قَوَّمُوا هذا البحث، فقد كان لتوجيهاتهم السَّديدةِ الأثرُ العظيمُ في إعادةِ صياغةِ البحثِ بالصُّورة الحاليَّةِ.

ثبت المصادر والمراجع

بالإضافة إلى المراجع العديدة التي وردت في هوامش البحث أذكر المصادر الآتية.

١- أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة. أبو الأعلى المودودي، السّعودية، ١٩٨٥.

٢- الثورة الكونية: السيد يس، نشر مركز دراسات الأهرام.

٣- الشيوعية والإنسانية: عباس محمود العقاد – القاهرة.

٤- العرب والعولمة بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨.

٥- العقيدة اليهودية وخطرها على الإنسانية للمؤلف، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م جدة.

٦- الماسونية في أثوابها المعاصرة: المؤلف، جدة، ١٩٩٣.

٧- انهيار الشيوعية أمام الإسلام عقيدة وفكرًا ونظامًا للمؤلف، القاهرة، ١٩٨٩.

٨- الأسرة المسلمة بين تحديات العولمة وصون الهوية. محمد عربي بو عزيزي، بحث منشور بمؤتمر كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، (مجتمع الإمارات بين التحولات المحلية والعالمية) في ١٩٩٩.

٩- العرب وتحديات الهيمنة والعولمة، الصادر عن المجلس القومي للثقافة بالمغرب ١٩٩٧، مجموعة من المفكرين العرب.

١٠- الولايات المتحدة تقود العالم إلى الانهيار: روجيه جارودي، ترجمة حسن ملحم، ١٩٩٩.

١١- العولمة ونتائجها الإنسانية: زعمونت بومان، ١٩٩٨، الإمارات.

١٢- العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي: د. سمير أمين وآخرون، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩.

١٣- العرب والعولمة بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨.

١٤- العولمة الاقتصادية ومؤتمر الايواء: د. محمد عبدالله الشيباني.

١٥- أوراق مؤتمر العولمة والهوية المنعقد بالمغرب: د. أحمد صدقي الدجاني، ١٩٩٧.

١٦- صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي الجديد: هانتنجتون، ترجمة طلعت الشايب، القاهرة، ١٩٩٨.

١٧- صناعة الفقر في العالم. تيريزا هايتر، القاهرة، نشر الأهالي.

١٨- فخ العولمة. د. هانس بيتر مارتن، ود. هارول شومان، ترجمة د. عدنان عباس علي، نشر المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ١٩٩٨.

١٩- في الحداثة والخطاب الحداثي: د. منير شفيق، بيروت، ١٩٩٩.

٢٠- قضايا في الفكر المعاصر: د. محمد عابد الجابري، بيروت، ١٩٩٧.

٢١- مفهوم النظام السياسي في ظل العولمة: د. السيد عليوة، ورقة مقدمة إلى ندوة النظام السياسي العربي في مواجهة التحديات الجديدة، التي عقدتها الجمعية العربية للعلوم السياسية ومركز دراسات الوحدة العربية بالقاهرة في المدة من ٢٨-٢٩ ابريل ٢٠٠٠م.

٢٢- مجلة البيان اللندنية، العدد ١٢٩ - ١٤٥.

٢٣- مستقبل الرأسمالية لستر ثرو، ترجمة عصام عبد العزيز، البيان، العدد ٦٥٤٨.

٢٤- نهاية التاريخ: فوكوياما، ترجمة حسن أحمد أمين، نشر مركز الأهرام، ١٩٩٣.

تَطوُّرُ دِراسَةِ السِّيرةِ النَّبَوِيَّةِ

بين وليم ميور وديفيد ص. ماركوليوث

د. ناصر عبد الرَّزَّاق الملا جاسم(*)

مُلَخَّصُ البحث:

يعرضُ هذا البحثُ جهودَ وليم ميور وديفيد صموئيل ماركوليوث في دراسة السِّيرةِ النَّبَوِيَّة، وطبيعة تعاملهما مع مصادرها الرئيسة، وهي: القرآنُ الكريمُ، والحديثُ الشَّريفُ، وسيرةُ ابن إسحاق، ومغازي الواقدي. ويسلِّطُ الضَّوءَ على مطاعنِ ميور وماركوليوث في سيرة الرَّسولِ الأكرم ﷺ، ويستعرضُ أسلوبَ كلٍّ منهما في معالجةِ ثلاثِ قضايا، وهي: حادثة الغرانيق، ومغازي الرسول ﷺ وسراياه قبل غزوة بدر، وزواج النبيِّ ﷺ بزينب بنت جحش رضي الله عنها، ويُظهِرُ ما تفيضُ به معالجتهما للوقائعِ عامَّة وهذه الحوادث الثلاث خاصةً من عداءٍ كبير للنَّبيِّ عليه الصلاة والسلام، وتشويه لحقائق السِّيرة، وتزوير لوقائعها، وطمس متعمد لمعالم الحقِّ، وتجنٍّ على التَّاريخ الإسلاميِّ، والتماس لأضعف الرِّوايات وأوهنها فيه، وأكثرها دسًّا وافتراءً على شخص الرسول ﷺ، وعلى سيرته العطرة المطهرة.

ويُبَيِّنُ البحثُ أنَّ التِّراتِ والضغائنَ والإحنَ والذُّحولَ لا الجهل بسيرة النَّبيِّ الرَّسول ﷺ هي التي كانت تحكمُ طبيعةَ تناولِ هذين المستشرقينِ لموضوعاتِ السِّيرةِ النَّبويَّة الشريفة على الرَّغم من اتِّساع معارفهما بتفاصيلها، واطِّلاعهما على دقائقها.

(*) كلية الآداب، قسم التَّاريخ، جامعة الموصل.

مقدمــة

يُعَدُّ الرَّسولُ الكريمُ محمدٌ ﷺ أكثرَ الشَّخصياتِ الشَّرقيَّةِ شهرةً في العالم الغربيِّ منذ معرفته بظهوره وحتى الوقت الحاضر، إذ شكَّلت الكتاباتُ عنه سيلاً لم ينقطع، لكن السِّمَةَ الغالبةَ على هذه الكتاباتِ هي النَّظرُ بعين العَدَاءِ تجاهه، أنكر فيها مؤلفوها إنكارًا تامًّا الإقرار بصدق نبوته، فصَوَّرُوهُ أحدَ القسس الذين خرجوا على تعاليم الكنيسة وسيادتها، أو كردينالاً أخفقَ في ارتقاء سُدَّةِ البابوية فالتجأ إلى الصَّحراء ليقيمَ مذهبًا أو (هرطقة) جديدةً. وتَصَوَّرَهُ آخرون مُبَشِّرًا بدين وثنيٍّ جديد يدعو لعبادة آلهة ثلاثة هي أبولو، وجوبيتر، وترافاجان، بينما عَدَّهُ بعضهم دَجَّالاً أَفَّاقًا أو شيطانًا، وحَرَّفُوا لذلك اسمه إلى (ماهوند) وهو أحد أسماء الشَّيطان، في حين تَجَسَّدَ لكثير من رجال الدِّين النَّصارى فيه شخص المسيح الدَّجال[1].

وانصبَّ النَّقْدُ الغربيُّ في شأن النَّبيِّ ﷺ على محاورَ رئيسة ثلاثةٍ هي: ادعاؤهم كذب دعواه وكتابته لكتاب سمَّاه (القرآن) وأعلن أنه وحيٌ مرسلٌ. كما ربطوا بين الإسلام والعنف، ولطالما رَدَّدُوا المقولة التي فحواها أنَّ الإسلامَ جاء بالسَّيف، وتَوَسَّعَ بالسَّيف، وبالسَّيف سوف ينتهي. أمَّا المحورُ الثَّالث فَتَمَثَّلَ باتهامهم النَّبيَّ ﷺ بأنَّهُ رجلٌ أسلم قيادَهُ لشهواته[2] وفسَّروا في ضوء ذلك تعدُّدَ زوجاته، وفي ضوء ذلك زَوَّرُوا وشَوَّهُوا الكثير من حوادث سيرته الشَّريفة.

ولعلَّ مبعثَ ذلك كلِّه عجز الغربيين عن أن يُفَسِّروا نجاحَ حَمَلَةِ رايةِ الإسلام، الدِّين الذي بَشَّرَ بِهِ محمدٌ ﷺ في تقويض أركان الامبراطورية البيزنطية - أقوى مملكة نصرانيَّةٍ في

(١) لعلَّ أبرز الدِّراسات التي تناولت صورة الإسلام في أوروبا العصور الوسطى هي دراسة نورمان دانييل، بشهادة من جاء من بعده من دارسين.

N. Daniel, Islam and the West (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1960) p. 96-102, 319.
R. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages (Cambridge Mass . Harvard University press- 1962)

(٢) W.M.Watt, "Mohammad in the Eye of the West" Boston University Journal, 1974, Vol. 22, p. 61-62.

العصور الوسطى - وأن ينتزعوا من تحت سلطانها أراضيَ واسعةً، وكذلك أن يجعلوا الرايةَ الإسلاميةَ تخفقُ على أرض الأندلس وصقلية النصرانيةِ. والأهمُّ من ذلك أن تتقاطرَ الأممُ والشعوبُ لاعتناق هذا الدين بعد تخليها عن معتقداتها السابقة ومنها النصرانيةُ.

والكتابةُ في سيرةِ النبيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ تقليدٌ عريقٌ في أوروبا، امتدَّ بجذوره إلى كتابات الجدل الدينيِّ النصرانية المبكرة التي استقيت بدورها من بعض كتابات رجال الدين النصارى الشرقيين، كالرسالة المعروفة برسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي[١]، ومجادلات يوحنا الدمشقيِّ وسواها. ولعلَّ أقدمَ المؤلفاتِ الأوروبية (السيرة) التي كتبها رئيس دير كلوني بطرس المبجل في مقدمةِ أوَّلِ ترجمة لاتينية للقرآن الكريم عام ١١٤٣[٢] وعقب ذلك بسنوات قليلة كتب المؤرخُ الصليبيُّ وليم الصوري كتابه (التاريخ الشرقيّ)، وفيه عَرْضٌ للتاريخ الإسلاميِّ استهلَّه بسيرة حياة النبيِّ محمد ﷺ[٣]. وتتابعت (السير) بعد ذلك باللغات الأوروبية المختلفة. لكن هذه المؤلفات بجانب ما حفلت به من تشويه بالغ لسيرة النبيِّ ﷺ ولشخصه فإنها قد أهملت، أو في أقلِّ تقدير، عجزت عن الاعتماد على المصادر العربيةِ الرئيسةِ عن السيرة النبوية، واكتفت بالاستعانة بمصادرَ بعيدةِ الصلةِ عنها ككتابات المؤرخين النصارى، مثل سعيد بن البطريق، وابن العبري، والمكين بن العميد.

ثم مضى الأوروبيون خطوة إلى الأمام عندما نشر ادوارد بوكوك أوَّل أستاذ لكرسي الدراساتِ العربيةِ في اوكسفورد عام ١٦٤٨ كتاب (المختصر في أخبار البشر) لأبي الفداء[٤]. وعلى الرغم من تأخر الكتاب زمنياً وقلة تفاصيله فإنَّهُ قد عُدَّ فتحاً في معرفة الأوروبيين للإسلام ولِنَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ ﷺ[٥].

---

(١) من الشائع أنَّ هذه الرسالة قد كتبت خلال العصر العباسي الأول، وهي محض مطاعن وتجنيات بحقِّ شخص الرسول صيغت في هيئة حوار بين رجل نصراني وآخر مسلم. يطر عنها: قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية (الرياض، دار الرفاعي ١٩٨٣).

(٢) عبد اللطيف الطيباوي، «المستشرقون الناطقون بالإنكليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام»، الفكر العربي ع ٣٢ ١٩٨٣، ص ٩٥.

(٣) انظر مقدمة أ.ك. كراي لترجمة ايملي باكوك لكتاب «تاريخ الأعمال التي تمَّتْ وراءَ البحار».

William of Tyre, History of Deeds Dome Beyond the Sea, (New York, Colombia University Press: 1943)

(٤) B Lewis, British Comtributions to Arabic Studies (London, The British Council: 1941.

(٥) Watt, "Mohammad", p. 67.

وقد بقي إهمالُ المصادر العربية الرئيسة سبباً في عجز الأوروبيين عن تقديمِ عرضٍ مُفصّلٍ لسيرة النّبيّ ﷺ حتى جاءت دراسةُ المؤرّخ والمستشرق البريطانيّ وليم ميور التي تمتعت بمزية الاستعانة بهذه المصادر الأولية.(١) لكن مؤلّفها الذي كانَ أحدَ كبارِ رجالِ الاستعمارِ البريطانيّ في الهند لم ينطلق في تأليفه لكتابه من منطلقات علميّةٍ خالصةٍ إنّما قصد من وراء هذا العمل تقديمَ خدمةٍ للحركات التّبشيريّةِ التي كانت على أشدّها في الهند، بعد فشل الثّورة الهنديّةِ الكبرى خاصة عام ١٨٥٧(٢).

وتَلَقّفَ المستشرقونَ الألمانُ موضوعَ دراسةِ السّيرةِ النّبويّةِ بالاستناد إلى المصادرِ العربيّةِ، فأخرجَ شبرنكر (١٨١٣ ـ ١٨٩٣) وفون كريمر (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩) وفلهاوزن (١٨٤٤ ـ ١٩١٨) ونولدكه (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) دراساتٍ عن سيرةِ النّبيّ مُحَمّدٍ ﷺ وعن مصادرها(٣). أمّا الإنكليز فكان عليهم أن ينتظروا بعد ميور قرابة نصف قرن لكي يخرج المستشرق ديفيد صمونيل ماركوليوث (السيرة) التي أعطاها عنوان «محمّد وظهور الإسلام».

وعندما كتب ماركوليوث كتابه وجد أن ثمّةَ تحولاتٍ كبيرةً قد طرأت على علاقة بريطانيا بالإسلام استدعت تَحَوُّلاً في طبيعةِ تناولِ الموضوعِ، وكذلك في الموقف من شخصية الرّسول. فقد أحكمت بريطانيا قبضتها في هذه المرحلة على مناطقَ إسلاميّةٍ واسعةٍ في الهند ومصر وغيرهما، وأصبح سكان هذه المناطق رعايا للامبراطوريّة البريطانيّة(٤). ومن جانبٍ آخرَ بدأ المسلمون يدركون سَعَةَ الهُوّةِ بين الفهم البريطانيّ لسيرة النّبيّ ﷺ وبين حقيقة هذه السّيرة، فتَصَدّى بعضُ المتنورين المسلمين لما أُلْحِقَ بسيرة المصطفى ﷺ من تشويه، وطَفِقُوا يكتبون في هذا الموضوع، ويقارعون الحُجّةَ بالحُجّةِ. فأخرجَ السير سيد أحمد خان سلسلة من المقالات رَدَّ فيها على كتاب وليم ميور. وكذلك فعل المجدد سيد أمير علي في كتابه الرائع (روح الإسلام)(٥). أمّا في مصر فتقف معالجات

---

(١) W Muir, The Life of Mohammad (Edinburgh, Edinburgh University Press) 1924

(٢) A. Wessels, A Modern Arabic Bigraphy of Mohammad (Liedn, EJ-Brill. 1972), p. 225.
انظر بحثنا «المستشرق المبشّر وليم ميور ودورهُ في حركة التبشير في الهند» المؤرخ العربي، ع٥٥، ١٩٩٧.

(٣) نجيب العقيقي، المستشرقون (القاهرة، دار المعارف: ١٩٦٥).

(٤) A.J. Arberry, Religion in the Middle East (Cambridge University Press, 1969, 1.2, p.550-551.

(٥) D.S. Margaliouth, "Mohammad", Encyclopadia of Ethics and Religion, Vol. 8. p. 818.

الإمام محمد عبده علامةً شاخصةً في صعيد الرّدّ على مطاعن المستشرقين فيما يتعلّق بالسّيرةِ النّبويّةِ[1].

ويُشَخِّصُ أحدُ نقادِ كتاب ماركوليوث هذا التّحوُّلَ بقوله إنّ هذا المستشرق قد تخلّى عن الهجوم المباشر على شخص الرّسول الذي اتّسَمَ به كتاب ميور، كذلك سعى إلى ستر النّوايا التّبشيريّةُ التي عجز ميور عن إخفائها، بإشارته إلى رغبته بتقديم رؤيةٍ توازي بين تحيز ميور النصراني وبين ما كتبه المسلمون من دراسات تَتّسمُ، برأي ماركوليوث، بروح الدّفاع عن النّبيّ ﷺ[2] لكن الصُّورة البديلة التي يقدّمها، كما يشخص ناقد كتابه، لا تقلُّ عداءً أو تحيزًا عما قدّمَهُ ميور، فقد حفلت بالتّجنّيَاتِ والمطاعنِ المُرّةِ، ويَتَحَسّسُ القارئ دوافع ماركوليوث التّبشيريّة بين سطر وآخر من كتابه.[3]

وبين دراستي ميور وماركوليوث الكثير من نقاط الاختلاف والتشابه ممّا يلْفِتُ الانتباه إلى أهمّيةِ عقدِ دراسةٍ مقارنةٍ بين هذين العملين لتأشيرمناحي التّطوّرِ التي طرأت على دراسة السّيرة النّبويّةُ سواء من ناحية المصادر أو طريقة التّناول أو من الموقف من شخصية النّبيّ محمد ﷺ، بهدف الإجابة عن تساؤل مفاده أتّجَهَ الاستشراقُ الإنكليزيُّ بعد احتكاك بريطانيا المباشر بالمسلمين عند مقتبل هذاالقرن إلى اتّخاذ مواقفَ أكثرَ موضوعيةً واعتدالاً تجاه الإسلامِ ونبيِّهِ الكريمِ محمّدٍ ﷺ، ولا سيما بعد نشرِ العديدِ من المصادرِ الأوّليّةِ المرتبطةِ بالسّيرةِ، وكذلك صدور بعض المؤلّفات الحديثة التي كتبها بعض المجدّدين المسلمين أم بقيت روحُ العداءِ مهيمنةً على هذه الكتابات؟

حياة وليم ميور وديفيد صموئيل ماركوليوث، رؤية مقارنة :

يجدُ المتأمّلُ لسيرة كلا المستشرقين ملامحَ متشابهاتٍ وأُخَرَ مختلفات، ويرى انعكاس هذه أو تلك من نقاط الاختلاف والتّشابه جليًا في فهمهما للإسلام وطريقة تصويرهما له ولشخصِ نَبِيِّهِ الكريمِ (عليه الصّلاة والسّلام). فميور قد ولد عام ١٨١٩ في

(١) اجنتس جولد تسهر، مذاهب التّفسير الإسلاميّ، ترجمة عبدالحليم النجار (القاهرة مكتبة الخانجي ١٩٥٥) ص ٣٤٩ فما بعدها.
وكذلك هاملتون جب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة كامل سليمان، بيروت، دار الفكر ١٩٥٤).

(٢) انظر مقدمة كتاب ماركوليوث
D.S. Wargoliouth, Muhammad and the Ris? Islam (London, Heros of Nations . 1905) ,p. VII

(٣) "Review of D.S. Margoliouth's Life of Mohammad" MW, Vol.1, 1911, p. 311.

مدينة صغيرة قرب إدنبره في أسرةٍ ذاتِ ميولٍ دينيةٍ عميقة، ومِمَّا عَزَّزَ صِلَتَهُ بالدِّين حرصُ والدتِهِ، إثر وفاة والده المبكرة، على تنشئته نشأةً دينيةً مترمتة على المذهب الانكليكاني.[١] ونشأ ماركوليوث أيضًا نشأةً دينيةً صرفةً، لكنَّهُ تجاوز بالتأكيد ما تلقاه ميور، فوالده كان مُبَشِّرًا انكليكانيًا كانت له نشاطاتُهُ التبشيريةُ الواسعةُ في صفوف النَّصارى واليهود الشرقيين في بلاد الشام وإيران حقبةً زمَنيَّةً طويلةً.[٢]

لكن سيرة الرجلين تفترق، فبعد أن مكث الأوَّلُ بضعَ سنينَ يدرس القانون في جامعة إدنبره، اضطر، تحت وطأة الحاجة، إلى أن يقطع دراسته، ويلتحق وإخوانه الثلاثة بخدمة شركة الهند الشرقية في الهند.[٣]

وفي الهند عاد ميور ليدرس القانون، لكنه دَرَسَ بجانبه اللغاتِ الشَّرقيَّةَ والدِّينَ الإسلاميَّ لتأهيله للعمل الإداريِّ في شركة الهند الشرقية. وعهد إليه حال تخرجه بالعمل في مجلس تحصيل ضرائب الأراضي في منطقة (الولايات الشمالية الغربية The North West Provinces) وهي مركز الامبراطوريَّة المغوليَّة الإسلاميَّة السَّالفة، وأبرز مدنها: دلهي، واكرا، والله اباد، وفايتهابور، ولكنو[٤]، وقد خدم ميور في كلِّ هذه المدن، وكانت له إسهاماته الإداريَّةُ البارزةُ فيها، وخاصة بعد الثَّورة العارمة التي اجتاحت الهند ضدَّ السَّيطرةِ الاستعماريَّةِ البريطانيَّةِ عام ١٨٥٧.[٥] وقد اندفع البريطانيون بعد قمعهم هذه الثورة إلى اتِّباع سياسة جديدة تقوم على التَّخفيف من القيود الإداريَّة الصَّارمة التي كانت تمارسها شركة الهند الشَّرقيَّة، وكذلك على تشجيع النَّشاطات التَّبشيريَّة التي تستهدفُ زعزعةَ البناءِ العقائديِّ للهنود من مسلمين وهندوس. وقد كانت الولايات الشمالية الغربية إضافةً إلى البنغال المراكزَ الأساسيَّةَ التي وَجَّهَ إليها المُبَشِّرونَ أنظارهم.[٦] وكان لميور

---

(١) G. Smith, W. Muir "DNB, 1901-1911) Vol. 1, p. 661

(٢) ينتمي ماركوليوث بالأصل إلى عائلة يهودية من أصل بولندي، لكن والده قد اعتنق النصرانية، وتحوَّل إلى واعظ ومبشر، للتفاصيل:

Arther Jeffery, "D.S. Margolioth", MW, 1940, Vol.30, 1940, p. 295.

(٣) Smith "Muir" p. 662.

(٤) Ibid. pp. 663-664.

(٥) عبدالمنعم النَّمر، تاريخ الإسلام في الهند (القاهرة، مطبعة العهد الجديد، ١٩٥٩) ص ٤٦١.

(٦) مما يلفت النظر أن يختار المبشِّرون مدينة لكنو محلاً لانعقاد المؤتمر التبشيري العالمي عام ١٩١٠ للتفاصيل ينظر: أ.ل. شاتليه، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة مساعد اليافي ومحبّ الدِّين الخطيب (جده، الدار السعودية للنشر: دت) ص ١٤١ فما بعدها.

أثره البارز في كلا الاتجاهين، فقد أسهم في تشريع بعض القوانين في مجال إدارة الأراضي عند توليه حكم الولايات الشمالية الغربية، وكان له دور مُتَمَيِّزٌ في تسكين حدة الاستياء الذي خَلَّفَتْهُ الإدارات السابقة.[١] أمّا على صعيد العمل التبشيري فقد كان لميور إسهاماتٌ كبيرةٌ تمثلت بالتسهيلات التي قدّمها للبعثات التّبشيريّة لممارسة نشاطاتها في المناطق الخاضعة لإدارته، وارتباطه بعلاقة وطيدة مع رجالات إحدى أهمّ هذه البعثات، وهي جمعية الكنيسة التبشيريّة (The Church Missionary Society)[٢]، وتأسيسه لكلية ميور في الله اباد، إضافة إلى تأليفه الكتبَ التّبشيريّةَ التي يأتي في طليعتها كتابه (حياة محمّد) الذي نحن بصدد دراسته.[٣]

وإذا كان رجلُنا الثّاني (ماركوليوث) قد اتّخذ سبيلاً للحياة يختلف تماماً عن وجهة ميور بابتعاده عن الوظائفِ الحكوميّةِ واقتصاره على العمل الأكاديمي من خلال قضائه أكْثَرَ من نصف قَرْنٍ في جامعة أوكسفورد، فإنَّ نشاطه التبشيريُ لا يَقِلُّ أهَميّةً أو خطورةً عن نشاط ميور إنْ لم يتفوق عليه. فبجانب وراثته هذا العمل عن والده، كما أسلفنا، فإن ماركوليوث قد ارتبط بابنة أحد كبار المبشّرين الإنكليز. وقد ورثت الابنةُ عن أبيها اهتمامه بالعمل التّبشيريّ بجانب عنايتها بدراسة اللغاتِ الشّرقيّةِ. وبفعل ذلك مارس ماركوليوث وزوجته التبشير في شمال العراق وإيران ضمن بعثة (الإخوان الاركبيشوبين) التّبشيريّةُ التي رَكَّزَتْ جهودَها على الطّائفة الاثورية لغرض تحويلها إلى المذهب الانكليكاني.[٤]

وتعود نقاط الالتقاء بين الرّجلين لتتعمّقَ باتجاه وليم ميور إلى العمل الأكاديميّ، فمنذ عام ١٨٨٣ يلتحق بمنصب رئيس جامعة إدنبرة، ويمكث فيه حتى وفاته عام ١٩٠٥. وفي إدنبرة حصد ميور شهرةً عريضةً بوصفه عالمًا في الدّراسات العَرَبيّة والإسلاميّة، فرعى من خلال منصبه تَطَوُّرَ هذا الحقل فيها، حتى حصل ميور على اعتراف الاستشراق البريطاني به بوصفه أبرز أقطابه، فأسندت إليه رئاسةُ الجمعيّةِ الأسيويّةِ الملكيّةِ ورئاسةُ تحريرِ مَجَلَّتِها.[٥]

---

(١) Smith, "W Muir, p. 663.

(٢) Eugenn Stock," The Church Missionary Society to the Mohammadans, "MW, 1912, Vol 1,pp. 128-132.

(٣) ينظر: ملا جاسم، «المستشرق المبشّر وليم ميور...»، ص ٢٢.

(٤) G. Murray, "D.S. Margolsouth", DNB (1931 - 1940) p. 598

(٥) Smith, "W. Muir", p. 661.

والاختلافُ الأساسيُّ بين عمل الرَّجلين الأكاديمي يَتَمَثَّلُ في اقتصار اهتمام ميور على الدِّراساتِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ، كما تعكس ذلك مؤلفاته (الخلافة قيامها اضمحلالها وسقوطها) و(دولة المماليك في مصر) و(الشِّعر العربيّ القديم: تكوينه وموثوقيَّتُهُ)[1] في حين اتَّسم عمل ماركوليوث بتنوع بالغ السَّعة، فقد بدأ حياته العلمية متخصصًا بالدِّراسات الكلاسيكية، فنال درجة الدكتوراه عن تحليله لكتاب (فنّ الشِّعر) لأرسطو عام ١٨٨١، وانتقل بعدها إلى الدِّراسات اللاهوتية، فتصدَّى لحركة نقد نصوص العهد القديم التي كان فلهاوزن أبرز رموزها. كذلك شارك زوجتَهُ اهتماماتِهَا باللغةِ السِّريانيَّةِ، فَقَدَّمَ سلسلةً من الدِّراسات في هذا التَّخصص. كما دفعه أصله اليهوديُّ إلى الاهتمام بدراسة التاريخ اليهودي من خلال محاضراته عن (العلاقات العربية الإسرائيلية قبل الإسلام) التي نشرها عام ١٩٠٣. أمَّا الدِّراسات العربية فقد خَصَّها بأعمال مُهِمَّةٍ، في مقدمتها تحقيقه لرسائل أبي العلاء المعري عام ١٨٩٨. في حين أفرد للدراسات الإسلامية كتابيه (المحمَّديَّة) و(محمَّد وظهور الإسلام). والكتاب الأخير هو سيرة النَّبيِّ التي نَتَصَدَّى لدراستها. ومما هو جدير بالتَّنويه أنَّ ماركوليوث قد تولَّى بدوره رئاسة الجمعية الاسسفيوية الملكية حتى اعتزاله التَّدريس عام ١٩٣٧.[2]

مصادرُ دراسةِ سيرةِ النَّبيِّ ﷺ لدى ميور وماركوليوث:

من بين أهمِّ المظاهر التي تَجَسَّدَ فيها التَّطوُّرُ في دراسةِ السِّيرةِ طبيعةُ المصادر التَّاريخيَّةِ التي بنى عليها المستشرقون دراساتهم لسيرة النَّبيِّ ﷺ، فقد جاءت دراسة وليم ميور لِتُمَثِّلَ نقطةَ تَحَوُّلٍ في هذا الصَّعيدِ، فدراسته هي أوَّلُ دراسةٍ بالإنكليزية استندت إلى المصادرِ الأوَّليَّةِ، وهذا ما يفسر عنوان كتابه: **(حياة محمَّد: بالاستناد إلى المصادر الأصليَّة).**

وعندما كتب ماركوليوث كتابه بعد نحو نصف قرن تضاعفت بين يديه المصادر الأوليَّةَ كما تيسَّرَتْ له طبعاتٌ محققةٌ من المصادر التي كان ميور قد استخدمها مخطوطةً غيرَ محقَّقَةٍ، الأمر الذي جعل كتابه أكثرَ عمقًا وإحاطةً في استيعاب تفاصيل السِّيرة النَّبويَّةِ[3]

(١) Ibid, p. 661

(٢) - Krnkow, "D.S. Margoliouth", IC, Vol. 14, 1940. pp. 264-265.

(٣) - Jeffery "D.S. Miargeliouth", p. 295-296.

لكن ذلك لم يدفعه لفهمٍ أدقّ لشخصية النبي ﷺ أو للتّعاطف أو للحدّ من سوء الفهم أو التّجنّي الذي حفلت به دراسة ميور.

ومن جانب آخر قدم ميور لكتابه بمقدمة مستفيضة نسبياً عن مصادر سيرة الرّسول ﷺ ملقياً بثقله إلى دراسة القرآن الكريم والحديث الشّريف والمصادر التّاريخيّة المبكّرة. وهو يُعَدُّ وفقًا لذلك، من أوائل الذين اهتمُّوا بهذا الحقل (دراسة للمصادر) الذي أصبح لاحقًا هدفًا لدراساتٍ مُوَسَّعَة كتبت بلغاتٍ أوروبيّةٍ مختلفة، نذكر منها أعمال نولدكه عن تاريخ القرآن، وأعمال كولدزيهر بشأن موثوقيّة الحديث النّبويّ، ودراسة هوروفتس الموسومة بـ (المغازي الأولى ومؤلّفوها).

وطبيعة تعامل كلا المستشرقين مع مصادر السّيرة النّبويّة تقودنا إلى الخلاصات الآتية

١ـ القرآن الكريم

أفرد ميور نحو ثلاثين صفحةً للحديث عن جمع القرآن وترتيبه وتدوينه، أكّد فيها عدم حدوث أيّ تحريفٍ للقرآن في كلّ المراحل التي مَرّتْ بها عملياتُ الجمع والتّرتيب والتّدوين، فيقول في ذلك «إنّ الخلاصةَ التي نستطيعُ أن نركن إليها بكلّ طمأنينة هي أنّ مصحف زيد وعثمان ليس موثوقًا فحسب، بل، وكما يظهر من نصوصه، هو مصحف كامل لم يُبْدِ جامعوه أيّ نوايا لإهمال أو حذف أيّ جُزْءٍ منه»[1].

أمّا بشأن قيمته بوصفه مصدراً لدراسة حياة النّبيّ ﷺ، فهو يَعُدُّهُ مصدرنا الأساس الذي يمكن من خلاله الإجابة عن كلّ تساؤلاتنا عن أصل الإسلام وعن شخصيةِ (مُؤسِّسِه). فالقرآن ـ برأي ميور ـ «مخزن كلمات (محمّد) التي سَجّلَها خلال حياته، ومرآة لآرائه الدينيّةِ وحياتِهِ اليوميّةِ ودواخلِ نَفْسِهِ، الذي نستطيع أن نركن إليه في حكمنا على حياته وأفعاله»[2].

وقد قوبلت آراء ميور هذه بترحيب كبير من لدن قرائه المسلمين، إذ بلغت الحماسة ـ على سبيل المثال ـ بالمؤرّخ محمد حسين هيكل حَدًّا دَفَعَهُ لتقديمِ اقتباسٍ مُطَوَّلٍ لهذه الآراء في مقدمة كتابه (حياة محمّد).[3]

(١) - Muir, The Life of Mohammad from the Original Sources p. XXV.

(٢) - Muir, The Life, p. XXVIII

(٣) محمد حسين هيكل، حياة محمّد (القاهرة، مطبعة النّهضة العصرية: ١٩٦٨) ط١٣، ص٣١-٣٨.

وقد أفاض ميور ـ انطلاقًا من الآراء السّابقة ـ في الاستعانة بالقرآن الكريم في روايته لسيرة النّبيِّ ﷺ، فلا نكاد نجد صفحةً من صفحات كتابه إلا وحوت إشارة لاقتباس عن هذا السِّفْر الجليل. وغالبًا ما تكون هذه الاقتباسات ترجمةً لآيات مُطَوَّلَةٍ من القرآن الكريم.

لكن الذي يجدر التنبيه عليه هو أنّ كلّ ما ذكره ميور عن ثقته بالقرآن بوصفه مصدرًا لم يَطَلْهُ التَّحْريفُ وعن إيمانه بأهمِّيَّتِه لدراسةِ حياةِ الرَّسُولِ لا يلغي حقيقة إيمان ميور - أسوة بغيره من المبشّرين والمستشرقين - بأنّ القرآن كتاب خَطَّهُ مُحَمَّدٌ ﷺ بيمينه مستندًا إلى الكتب المقدّسة السّابقة.

ويُطِلُّ ماركوليوث على القرآن من الزّاوية عينها، فنراه حريصًا في كلّ مناسبة على التّأكيد على كتابة محمّد للقرآن، فيرى أنّهُ قد وَظَّفَ في كتابه هذا المصادرَ الدّينيّةَ المكتوبة، كالعهدين، القديم والجديد، وسير القديسين[1]. أمّا ما تَضَمَّنَهُ القرآنُ من إشارات عن السّفر بالبرّ والبحر والأنهار العذبة والمالحة، وعن مناطق كمصر والبحر الميت، فهي نابعة من تجربة النبيِّ ﷺ الشّخصيّةِ التي أغْنَتْهَا ـ برأي ماركوليوث ـ رِحلاتُهُ إلى هذه المناطق.[2]

بل إنّ نظرته للقرآن تؤشر تراجعًا للاستشراق البريطانيّ في تقويم هذا الكتاب المُقَدَّسِ، فبعد أن أكّدَ ميور حِرْصِ المسلمينَ الكبير في الحفاظ على النّصِّ الأصليِّ للقرآن، يأتي ماركوليوث فَيَدّعي أنّهُمْ قد أهملوا القرآن أو تجاهلوه مِمّا أسفر عن ضياعِ قسمٍ منه.[3] ويبني حكمه الجائر هذا على شواهد لا تصحُّ في هذا الغرض منها قول عمر (رضي الله عنه) عندما سمع أبا بكر الصديق يَسْتَشْهِدُ بالآية القرآنية ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴾ بأنه كما لو كان قد سمعها للمرّة الأولى.[4] بجانب سوء عرضه لمسألة القراءات المختلفة للقرآن عندما قال: إنّ القرآن «قد ورد بما لا يقلُّ عن سبعةِ نصوص»[5]. وثمة بونٌ شاسع بين قضية القراءات وبين الادعاء

(١) - Margoliouth, Mohammad, p. 156-164

(٢) - Ibid., p 57-58.

(٣) - Ibid., p. 219

(٤) عبد الملك بن هشام، السّيرة النّبويّة، تحقيق مصطفى السّقا وآخرين (القاهرة دار الفكر: (ت) ج٤، ص ٦٥٦.

(٥) - Margoliouth, Mohammad, p. 219.

بوجود سبع نسخ مختلفة. أمّا توظيفه له في سيرته فلا يخرج عن مفهومه السّابق. إذ إنّهُ بإيمانه ببشريّةِ مصدر القرآن وبطعنه المتواصل في المزايا الأخلاقية لسيدنا مُحَمَّد ﷺ يرى أنَّ القرآن لم يكن عرضًا لسيرة النبي فحسب، بل هو تسجيل لأهوائه ونزواته ومساوماته[1].

ب ـ الحديثُ الشَّريفُ

يَشُنُّ ميور، خلافًا لموقفه من موثوقيّةِ القرآن، هجومًا ضاريًا على الحديث النَّبَوِيِّ الشَّريف. فبعد أن ساق العديد من الأدلة التي تُؤَكِّدُ عدم تحريف القرآن يأتي الان بحجج تناقض الأدلة السّابقة لكي ينفي كلَّ ما يدعم موثوقية الحديث الشّريف. ونكتفي بالإشارة إلى تناقضه الصّارخ بين إطرائه الكبير للمقدرة العربيّةِ (الخارقة) على الحفظ بصفتها أحدَ العوامل التي حفظت القرآنَ من التَّحْريفِ وبين تشكيكه بقدرة العرب على حفظ الحديث[2]. ولتعزيز رأيه في عدم موثوقية الحديث ينفي ميور بصورة شبه مطلقة الرأيَ القائلَ بتدوين الحديث في زمن الرّسول ﷺ. وهو ينكر ـ في سياق ذلك ـ صحّةَ ماروي عن نهي النّبيِّ ﷺ عن كتابةِ الحديث منعًا لاختلاطهِ بالقرآن[3]. وغرضُ ميور من ذلك كلّه بلوغُ خلاصةٍ فحواها أنَّ أهمية الحديث لم تبرز إلاّ عقب وفاة الرّسول ﷺ، فالظّروف اللاحقة هي التي دفعت المسلمين – على وفق ادعائه – إلى (ابتكار) ما عُرِفَ لاحقًا بالحديث. ومن بين هذه الظروف ما كان سياسيًّا ودينيًّا واقتصاديًّا.[4] وشَكَّلَتْ أفكار ميور هذه إرهاصًا لما قَدَّمَهُ المستشرق المجري أكناس كولدزيهر من مطاعنه في الحديثِ الشّريفِ في كتابه (دراسات محمّدية).[5]

وترجم ميور موقفه السّابق بوضوح في استخدامه لهذا المصدر (أي: الحديث) في (سيرته) إذ لم يلجأْ إليه إلاّ في حالاتٍ نادرةٍ متجاهلاً القيمةَ الحقيقيّةَ التي تَمَتَّعَتْ بها كتبُ الحديث بوصفها مصادرَ لا غنى عنها لدراسةِ سيرةِ النّبيِّ ﷺ.

أمّا ماركوليوث فقد خالف سَلَفَهُ مخالفةً بيِّنَةً حينما ألقى بكلِّ ثقله إلى هذا المصدر لبناء سيرةِ النّبيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ. وهو وإنْ أعْلَنَ في مقدمة كتابه اتفاقه مع ما وَجَّهَهُ ميور ومن بعده

(١) - Ibid., p. 145.
(٢) - Muir, The Life, p. VIXXX
(٣) - Muir, The Life, III
(٤) - Ibid., p. XXXVII-XL.
(٥) - Ignaz Goldziehr, Muslim Studies, Trans. By C.R. Barber and S.M. Stern (London, George Atlens: 1967).

كولد زيهر من طعون في موثوقية الحديث الشريف[١]، فإنَّهُ لم يترجمْ ذلك عملياً في تعامله مع نصوص الحديث الشريف. إذ تحتلُ مجاميعُ الحديثِ، وفي مقدمتها مسندُ الإمام أحمد ابن حنبل، طليعةَ مصادرِ ماركوليوث في كتابه. لكن ذلك لا يعني أنَّ ماركوليوث قد آمن بكلِّ ما تَضَمَّنَتْهُ هذه الأحاديث إذ تتكشف لنا في بعض استخداماته لها نيات لن نَتَجَنَّى عليه إذا وصفناها بالخبث، فيجهد ماركوليوث ـ على سبيل المثال ـ ليدعمَ ادعاءه بكون أصل النَّبيِّ مغمورًا عن طريق الاستعانة بأحد الأحاديث التي أوردها ابن حنبل التي تتضمن تَقَوُّلاً على النبي بأنه «مثلُ نخلة نَبَتَتْ في كِبَاءٍ (أي كناسة)[٢]. بينما يُنكر أو يحذف ما سبقه وما أعقبه من أحاديث أُكِّدَتْ، كما يقول ابن حنبل نفسه، أنَّهُ أشرف الخلق على الإطلاق حسباً ونسباً.[٣] ثم يَتَّجِهُ ليبنيَ على هذا الدَّليل الواهي استنتاجات متجنية، إذ يرى أنَّ النَّبيَّ ينتمي لأصل مغمور، فعبد المطلب لم يكن إلا عبداً أُلْحِقَ بنسب الهاشميين. وقد جمع هذا الرَّجل ثروة طائلة عن طريق بيع الطعام والماء للحجيج في مكة.[٤]

جـ ـ سيرة ابن إسحاق

احتلَّ كُتَّابُ (سيرة رسول الله) لمحمَّد بن إسحاق مكانةً لا تُضَاهَى بين المصادر التَّاريخيةِ التي دَوَّنَتْ سيرة النَّبيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ. وقد وعى أغلبُ من كتب في سيرة النَّبيِّ هذه الأهمِّيَّةَ، فكان لرواياته حيِّزها المهمَّ في مُؤَلَّفات الطَّبريِّ وابن الأثير وأبي الفداء وابن كثير وسواهم. ولم يَتَيَسَّرْ للمستشرقين أن يستعينوا بسيرة ابن إسحاق، إذ بقي هذا الكتاب ومؤلِّفه طيَّ النِّسيان في أوروبا حتى منتصف القرن الماضي. ولاكتشافه قصةٌ جديرةٌ بأن تذكر، فعندما بسطت بريطانيا، ممثلة في البداية بشركة الهند الشرقية، سيطرتها على أجزاءٍ واسعةٍ من الهند، في ظلِّ سعيها لإحكام قبضتها على هذه المناطقِ، إلى تجنيد أعداد من العلماء لغرض دراسة وتمحيص تاريخ الهند ولغات شعوبها. وانطلاقاً من ذلك كلَّفَتْ شركةُ الهندِ الشَّرقية المستشرقَ البريطانيَّ الجنسية أ. شبرنكر بالقيام بعملية بحث وتنقيب في مكتبات مقاطعة الولايات الشَّمالية الغربيةُ ذات الأغلبية الإسلامية. وقد قادته هذه العمليةُ وزملاءه إلى سلسلةٍ من الكشوفِ العلميةِ كان أهمَّها اكتشاف المصادرِ

---

(١) - Margoliouth, Mohammad, p. VI.

(٢) أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق أحمد عبدالرحمن البنا (القاهرة مكتبة الفتح الرباني ١٣٧٥هـ) ج ٢٠ / ص١٧٦.

(٣) نفسه. ج٢٠، ص ١٧٩.

(٤) - Margoliouth, Mohammad, p. 47 49.

الأساسيةِ لتاريخنا الإسلاميْ ككتاب (تاريخ الرُسل والملوك) لابن جرير الطَّبريْ، وكتاب (مغازي رسول الله) لمحمَّد بن عمر الواقدي والكتاب الذي نحن بصدده، أي: السيرة التي كتبها ابنُ إسحاق، ولكن على وفق رواية عبدِالملكِ بنِ هشام[1].

وقد كانت هذه الاكتشافات بمنزلة فتوحات علمية خطيرة، وعلى قدر تَعَلُّقِ الأمر بكتاب ابن إسحاق نرى أنه أصبح منذ أن ترجم إلى الألمانية على يدِ المستشرقِ الألمانيْ جوستاف فيل عام ١٨٦٤[2] العمودَ الفقري لأغلبِ الدّراساتِ الاستشراقيّة عن سيرة النبي ﷺ، وفي دراسات شبرنكر وفلهاوزن ونولدكه وفون كريمر وفرانز بوهل خاصة وغيرهم وكان ميور، بحكم وجوده في المنطقة التي اكتشف فيها هذا المخطوط، وبفعل صداقته لشبرنكر، من أوائل الذين استعانوا به في دراستهم لسيرة النُّبيْ، بل إنَّهُ نسخ المخطوط بيده، ولَخَّصَ محتوياته باللغة الإنكليزية، وأهداه إلى مكتبة وزارة الهند في لندن[3].

ولقد عَدَّ ميور كتابي ابن إسحاقَ والواقدي المصدرين الرئيسين عن سيرة النَّبيْ ﷺ فهما ـ برأيه ـ قد ضَمَّا المادةَ الرئيسةَ التي استند إليها من جاء بعدهما من مؤرِّخين[4]. ويُعَوِّلُ على موثوقية ابن إسحاق بدرجة كبيرة، فينكر أن يكونَ لصلته بالعباسيين أيُّ تأثير على مصداقية روايته أو على الثقة التي منحهاإيَّاه خلفاؤه من المؤرخين[5]. ويعزز رأيه هذا باقتباس مطوّل عن ابن خلكان تَضَمَّنَ شهاداتِ رجالٍ كالزُّهريْ والبخاريْ وسفيان بن عيينة وغيرهم له بالثّقة.[6]

وإيمان ميور بموثوقية ابن إسحاق وتحمّسه له جعله يُكْثِرُ من النَّقْلِ عنه دون نقد لرواياته.

وعندما كتب ماركيولويوث كتابه عزم على تقديم معالجة جديدة، كان من أبرز مظاهرها توظيف مصادر جديدة في دراسة سيرة النُّبيْ بجانب إعادة النَّظر في طبيعة المصادر التي

---

(١) - Muir, The Life, p. LXXV

(٢) العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص ٦٣١ – ٦٣٢.

(٣) - Smith, " Muir", p. 662.

(٤) - Muir, The Life, p LXXVIII

(٥) - Ibid., p. LXXVIII

(٦) كان البارون الإنكليزي الأصل ماك كوجين دي سلين قد ترجم كتاب ابن خلكان إلى الإنكليزيةْ ونشره بين عامي ١٨٤٣-١٨٧١.
- M.C. De Slane, Ibn Khalikan's Biographical Dictionary, 4 Vols (Berut, Liberire du Liban 1970).

سبق استخدامها. وفي ضوء ذلك أراد أن يُوَجِّهَ الأنظار إلى المصادر التي لم يولها ميور عنايته، وأن يُقَلِّلَ بالمقابل من أهمية تلك التي وضع فيها الأخير ثقته. ويأتي استخدامه لسيرة ابن إسحاق في هذا المنظور، إذ لم يمنح هذا المصدر إلا القليل من اهتمامه، فلم تتجاوز إشارته إليه في هوامشه عدد أصابع اليد.

د ـ الواقديّ

يحتلُّ الواقديُّ المرتبةَ التاليةَ في الأهمية بينَ المصادرِ التَّاريخيةِ لسيرة النَّبيِّ ﷺ، وقصة اكتشافه شبيهة بقصة اكتشاف (سيرة رسول الله) لابن هشام لكن الذي اضطلع بالكشف هذه المرة المستشرقُ البريطانيّ الجنسية، الألمانيّ الأصل، الفرد فون كريمر، ونشر قسمًا منه في كلكتا عام ١٨٥٦، ثم ترجم فلهاوزن الكتاب الى الألمانية كاملاً، ونشره عام ١٨٨٢ تحت عنوان (محمَّد في المدينة)[١].

لقد سبقت الإشارةُ إلى أنّ ميور قد وضعه وابن إسحاق في طليعة مصادرنا التَّاريخيَّة عن سيرة النَّبيّ. وهو وإن أشار إلى تأثير ولائه للعباسيين أو ميوله العلوية على موثوقية كتاباته، فهو برأيه مصدر ثقة «وأنَّ شخصيته تساوي، إن لم تَتَفَوَّقْ، على شخصية أيِّ مؤرِّخ في عصره». ويدعم رأيه هذا باقتباسات عن ابن خلكان والخطيب البغداديّ تُجْمِعُ على موثوقية نصوص الواقدي سواء في كتابه (المغازي) أم في روايات كاتبه ابن سعد في (الطبقات).[٢]

وللواقدي حصة كبيرة في كتاب ميور لا تقلُّ عن حصة ابن إسحاق، وهو نادراً ما يُوَجِّهُ النَّقد لرواياته. لكن ما يؤشر من نقد لطبيعة تعامل ميور مع روايات هذا المصدر هو تبنيه لبعض الرِّوايات الضَّعيفة والشَّاذَّة التي لا تدعمها بقية المصادر[٣]. ومثال ذلك إيراده لرواية الواقدي عن تَطَيُّرِ النَّبيِّ ﷺ من كلِّ شيء يحملُ علامةَ الصَّليب وتوجسه من الغيوم والرِّياح ومن القوى الخفية.[٤] كذلك يؤخذ عليه ترجيحه لرواية الواقدي التي نسبت إلى النَّبيِّ ﷺ توجيهه لعبدالله بن جحش في أثناء إرساله في سرية نخلة باعتراض عير قريش[٥]

(١) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبدالحليم النَّجار (القاهرة، دار المعارف: ١٩٦٩) ج٣ ص ١٢ – ١٣.

(٢) - Muir, The Life, p. LXXX

(٣) - Wessels, Modern, p. 226.

(٤) - Muir, The Life, p. 516.

(٥) محمد بن عمر الواقدي، مغازي رسول الله، تحقيق مارسدن جونز (بيروت، عالم الكتب ١٩٦٦) ج٢، ص ١٦.

في حين يُنَبِّهُ ابنُ إسحاق على أنَّ مهمةَ عبد الله بن جحش هي تَحَسُّسُ أخبارِ قريش فحسب[١]. وتجاهله إشارة ابن إسحاق الواضحة إلى أنَّ يهود بني قريظة هم الذين طلبوا أن يتولّى سعد بن معاذ الحكم في مصيرهم[٢] ليورد نَصَّ الواقدي الذي جعل النَّبيَّ محمَّدًا ﷺ يتخذ بنفسه سعد بن معاذ حكمًا.[٣]

ويتفوّقُ ماركوليوث على ميور، لأنه قد استخدم النسخة الكاملة لكتاب المغازي (أي ترجمة فلهاوزن)، مع استعانته كذلك بنسخة فون كريمر. ويمكن أن نسوق الانتقادات السّابقة ذاتها تجاه استخدام ماركوليوث لكتاب الواقدي[٤]. بل إنَّهُ يبالغ في تحميل نصوصه أكثر ممَّا تحتملُ، بخاصَّة في حديثه عن سرايا النَّبيِّ ﷺ ومغازيه قبل معركة بدر، كما سَنُفَصِّلُ في ذلك لاحقًا.

المراجع الحديثة :

لقد أسلفنا القول إنَّ كتاب ميور هو أوّل الدّراسات الأكاديميَّة الإنكليزيَّة عن سيرة النَّبيِّ محمد ﷺ، لكنه لم يكن بأيِّ حال من الأحوال أوّل الدّراسات الأكاديمية الأوروبية، فقد سبقت كتابه دراستان مهمتان الأولى دراسة كوستاف فيل Weil والثانية دراسة ا شبرنكر المعنونة «محمَّد: حياته وتعاليمه»[٥] واستخدامات ميور للكتاب الأوّل محدودة خلافًا لكتاب شبرنكر الذي أحلَّهُ محلاً رفيعًا في عداد مراجعه الحديثة، وتفسير ذلك أنَّ شبرنكر لا يقلُّ طعناً وتجنياً على سيرة النبي ﷺ منه إن لم يَتَفَوَّقْ عليه[٦]، بل إنَّ كثيراً من مطاعن ميور التي ساقها في كتابه قد استقيت من شبرنكر.[٧] وهذا ما يفسِّر كذلك تجاهل ميور التّامَّ لمحاضرة المؤرِّخ البريطاني توماس كارلايل (البطلُ نبيًّا) التي نشرها ضمن كتابه «حول البطل وعبادة البطولة والبطولي في التاريخ»، فالصورة التي قدَّمها للنَّبي ﷺ تتناقضُ بصورة حادَّة مع ما قدَّمَهُ كارلايل[٨].

(١) ابن هشام، سيرة، ج٢، ص ٦٠٢.

(٢) نفسه، ج٢، ص ٢٤٠.

(٣) الواقدي، مغازي ج٢، ص ٥١٢. - Muir, The Life, p. 316.

(٤) - Margoliouth, Mohammad, p. 244, 331.

(٥) العقيقي، المستشرقون ج٢، ص ٦٣١.

(٦) بفانموللر، سيرة رسول الله في نظر الغربيين (البحرين، مكتبة ابن تيمية ١٩٨٦) ص٣٠.

(٧) - Muir, The Life, p. LXII, LXXXVI, 80, 290

(٨) عدت محاضرة المؤرخ والأديب توماس كارلايل المذكورة التي ألقاها في عام ١٨٤٠ نقطة تحول في الفهم البريطاني لشخص النبي ﷺ. وللمستشرق وات تحليلٌ وافٍ، ولأهميةِ هذا العمل ينظر:

- W.M.Watt, "Carlyle on Mohammad" The Hibbert Journal L III, 1954-1955.

أمّا ماركوليوث فقد عُنِيَ عنايةً خاصّة بالدّراسات الحديثة عن النّبيّ ﷺ والإسلام، وهو يرى في تَدَفُّقِ الدّراسات الأوروبية على أيدي نولدكه وكولدزيهر وفلهاوزن بجوانب الدّراسات التي قَدَّمَهَا مسلمون كسيد أمير علي مُسَوّغًا إضافيًا لكتابة سيرة جديدة للنّبيّ محمّد ﷺ، فالدراسات الأوروبية قد أغْنَتْ، برأيه، معارفنا بسيرة النبي عن طريق الكشف عن الكثير مِمّا حاق بالسيرة من غموض، وأسهمت كذلك في تسهيل فهم تاريخ الجزيرة العربيّة قبل الإسلام.(١)

ويسلم ماركوليوث بآراء كولدزيهر التشكيكية في الأحاديث النّبويّة، كما لا يعترضُ على طروحات نولدكه بشأن القرآن الكريم أمّا الدّراساتُ الإسلاميّةُ فهدفُها، برأيه، تقديمُ صورةٍ معادلةٍ للصُّور المتحاملة على شخص النّبيّ ﷺ التي رسمها رجال كميور وشبرنكر.(٢) لكننا نجزم بأنّ كتاب أمير علي لم يُسْهِمْ من قريب أو بعيد في تعديل مواقف ماركوليوث أو في الحدّ من تحامله على شخص النّبيّ ﷺ.

مطاعن ميور وماركوليوث في سيرة النّبيّ مُحَمّد ﷺ :

لقد ذكرنا أنّ المطاعنَ الأوروبيّةَ بحقّ رسولنا محمّد ﷺ قد ارتكزت في العصور الوسطى حول ثلاث قضايا رئيسة هي التّشكيك بصدق دعوة النّبيّ ﷺ، وربطهم بين الإسلام والعنف ونقدهم لحياة الرّسول الأُسَريّة. وعلى الرّغم من تقادم الزّمن على هذه المطاعن، وعلى الرّغم من اتساع المعارف الأوروبية بشخص النّبيّ ﷺ وسعي أوربا للتّحرُّرِ من نير التّعصب المقيت بقيت الاتهامات هي ذاتها تُشَوّهُ الكتابات الاستشراقيّةَ.(٣) ولا يَشِذُّ ميور وماركوليوث عن أسلافهما من مستشرقين ومبشرين، فلقيت هذه القضايا عناية خاصّةً لديهما، فلم يسعيا لدحضها أو نقدها. وكلّ ما يميزهما عن مؤرخي العصور الوسطى هو سعيهما لتقديم تحليلات أو تفسيرات جديدة لهذه المطاعن. ولتحليل مواقفهما من القضايا السّابقة ننتخب ثلاث حوادث أساسية في سيرة النّبيّ ﷺ، ونستعرض أسلوب كلّ منهما في معالجتها. وهذه الحوادث هي:

(١) - Margoliouth, Mohammad, p. IV.
(٢) - Ibid., p. VI-VII
(٣) - N. Daruel, Islam, p. 286, Watt, "Mohammad" p. 69.

أ ـ حادثة الغرانيق.

ب ـ مغازي الرّسول ﷺ وسراياه قبل معركة بدر.

جـ ـ زواج النّبيّ ﷺ بزينب بنت جحش.

أ ـ حادثة الغرانيق:

إذا كان لا يدهشنا أن تحتلّ حادثةُ الغرانيقِ حيّزًا مهمًا من عناية ميور وماركوليوث فإننا لا بدّ أن ندهش لتلك التّحليلات والاستنتاجات التي قدّمها هذان المستشرقان للحادثة. وهي استنتاجات أقلّ ما توصف بأنّها متهافتةٌ مُتجَنّيَةٌ. فبعد أن يقصّ علينا ميور رواية الطّبريّ والواقديّ (نقلاً عن ابن سعد)[1] لهذه الحادثة يلمح إلى النقد الذي تَعَرَّضَتْ له هذه الرّواية، لكنّهُ يتجاهل ذكر الحجج التي تفندها، كما يتجاهل ذكر الرّوايات التي طعنت في صحتها ويتّجِهُ بعد اقتفائه خطى شبرنكر في تبني هذه الحادثة، إلى سلسلة من الاستنتاجات المتجنية. فهو يرى أنّ العمليّةَ لم تكن حادثًا مفاجئًا أو زلّة لسان ارتكبت دون وعي ثمّ سرعان ما تمّ تلافيها، إنّما كان الأمر اتفاقًا أو تنازلاً مدروسًا من النّبيّ لزحزحة حالة الجمود التي كانت تُخَيِّمُ على علاقته بالمكيين. فقد بحث النّبيُّ ﷺ، على وفق ادعاء ميور، عن نقاط التقاء معهم، فوجدها في مسألة منح آلهة الكعبة بعض التّقديس في مقابل إقرار المكيين بوحدانية الله. لكنّ النّبيّ ﷺ بعد إتمامه ما هو مطلوب منه اكتشف أنّهُ قد خُدِعَ فما زال قومه على حالهم، فما كان منه إلاّ أن انسحب من الاتّفاق حيث أعلن أنّهُ كان ضَحِيَّةَ الشّيطان. فحذف الجملة التي ذكر فيها آلهة قريش بالخير، واستعاض عنها بجملةٍ جديدةٍ أصبحت فيها هذه الآلهة محض «أسماء سَمَّيتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان». ولما رأى ميور أن ليس ثمة أدلة تدعم استنتاجاته ادّعى أنّ الرّواية التي بين أيدينا عن الحادثة ناقصةٌ بل مجتزأةٌ ومُشَوَّهَةٌ حيث حذفت بعض تفاصيل الحادثة مما جعلها تبدو على هذه الصّورةِ الغامضة.[2]

(١) - Muir, The Life, p. 83-85.

محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، دار المعارف (ت)، ج٢، ص ٣٣٨ – ٣٣٩.

محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، (بيروت، دار صادر، ١٩٦٠) ج١، ص ٢٠٦ – ٢٠٧.

(٢) - Muir, The Life, p. 83-84.

ويتبنَّى ماركوليوث استنتاج ميور للحادثة بوصفها صفقةً عَقَدَهَا مُحَمَّدٌ ﷺ مع كبار رجال قريش، لكنه يُوَظِّفُ بعض العناصر الجديدة التي تدعم هذا الرَّأْي. فالصَّفقة، برأيه، هدفها درء الخطر الحبشيِّ الذي بات قاب قوسين أو أدنى من مكة. فهو يتخيَّل أنَّ النَّجاشيَّ قد خضع لسعاية المهاجرين إلى الحبشة ضدَّ إخوانهم المكيين، فقرَّرَ أن يُجَرِّدَ حَمْلَةً شبيهةً بحملة أبرهة السَّالفة. الأمر الذي دفع القرشيين إلى السَّعي لعقد صفقة مع النَّبيِّ ﷺ يزيلون فيها المقاطعة التي فرضت عليه وعلى بني هاشم في مقابل أن يُقِرَّ لآلهتهم ببعض التَّنازلات بهدف عودة المهاجرين من الحبشة لإحباط الحملة المنتظرة. وتمَّ وفقًا لادعاء ماركوليوث، ترتيبُ المشهد بأن يجتمع كبار القرشيين حول الكعبة، ثم يدخل عليهم النَّبيّ بآياته المتفق عليها من قبل وبقوم، إثر ذلك، بعض القرشيين بالمطالبة بإلغاء المقاطعة تحت ذريعة الخوف من «فناء قريش».[1] ويدَّعي بأنَّ الصفقة حَقَّقَتْ أهدافها بالفعل إذ أُلغيت المقاطعة، كما أدَّتْ عودة المهاجرين من الحبشة إلى إحباط الحملة الحبشيَّة. لكن الرَّسول ﷺ قد جوبه بعامل لم يدر بخلده ألا وهو رفض المتزمتين من أتباعه الإقرار بهذا التَّنازل لآلهة المشركين مما أجبره على التخلّي عن الصَّفقة بِرُمَّتِهَا، ولتسويغ عملية انسحابه من الصَّفقة نَسَبَ الأمرَ إلى الوحي الإلهيِّ الذي حَوَّلَ (الغرانيق العلا) إلى مجرد (أسماء)[2].

وإذا كنا قد استعرضنا بنوع من التَّفصيل آراء ميور وماركوليوث فبهدف إظهار مبلغ تهافت هذين المستشرقين في معالجتهما لأحداث السِّيرة النَّبويَّة من جانب، ولإلقاء الضوء من جانب آخر على الموضوعيَّة المزعومة التي تَشَدَّقا بها، فقد تيسَّرت بين أيديهما الكثير من الأدلة التي تنفي هذه الحادثة لكنهما غضَّا عنها النَّظر، وأصاخا بالمقابل السَّمع لغير صوت العلم، وإلا فأيّ صفقة تلك التي عقدها النبي ﷺ مع المشركين؟ وهل يعقل أن تحذف بعض عناصرها إذا كانت قد أبقت هذه المطاعن؟ ولماذا حذفت أجزاء الرِّواية ولم تحذف بأجمعها وأين ميور وماركوليوث من الأدلة التي قَدَّمَتْها المصادر لنفي هذه الحادثة وعلى رأسها وَصْمُ ابنِ إسحاق لها بأنَّها من وضع الزَّنادقة؟[3]

(١) - Margoliouth, Mohammad, p. 170-171.

(٢) - Ibid, p. 171

(٣) نقلاً عن محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة (بيروت، المؤسسة العربية للدِّراسات والنَّشر، ١٩٧٣) ج٥، ص ٢٨٧.

كذلك يستغرب المرء أن يَصْدُرَ عن عالم متخصص بتاريخ العرب والجزيرة العربيَّة قبل الإسلام بمستوى ماركوليوث تحليل ساذج كهذا يقوم على سلسلة من المغالطات فهل ثمة دليلٌ تاريخيٌّ واحدٌ يدعم هذا الادعاء بقدوم الحبشية إلى مكة؟ وهل كان الطريق ممهدًا أمام النَّجاشي ليقود قُوَّاتِهِ إلى مكة؟ ألم تكن اليمن أنذاك تحت حماية القوات الفارسيَّة التي رافقت سيف بن ذي يزن في حملته لإخراج الأحباش من اليمن؟ وهل كان النجاشي بحاجة إلى حثِّ مجموعة من اللاجئين له إذا كان قد وضع في حسبانه التخطيط لعمل عسكري بهذا المستوى؟ والأهمُّ من ذلك كلِّه ألم تتحدث المصادر عن ثورة تَعَرَّضَ لها النَّجاشيُّ في تلك الأثناء، وهي الثورة التي كادت تطيح بحكمه؟ زد على ذلك هل كان ماركوليوث يجهل حقًّا أنَّ المقاطعة قد استمرت ثلاث سنوات بعد حادثة الغرانيق مما ينفي أيَّ صلة لها بها؟ إنَّ الإجابة عن التَّساؤلات السَّابقة كفيلةٌ بتقويض تحليلات ميور وماركوليوث. ويمكننا كذلك أن نستعين أيضًا بعرض موجز للأدلَّة التي فَنَّدَ بها بعضُ المسلمين هذه الحادثة. فنختار على سبيل المثال ردود الشَّيخ الإمام محمد عبده والدكتور محمد حسين هيكل في هذا الشأن. فبالنسبة للشَّيخ الإمام نرى أنه قد تَوَقَّفَ مليًّا أمام هذه الحادثة عند تفسيره للآيات ٥٢ - ٥٥ من سورة الحج. ويستند في نقده إلى ما قَدَّمَهُ العلماءُ المسلمونَ المتقدِّمون بخصوصها، ويستهلّه بقول ابن إسحاق الذي وصف هذه الحادثة بأنَّها من وضع الزَّنادقة، ثم ينتقل ليستعرضَ اراء القاضي عياض في تفنيدها، و هي

١- لم يُخْرِجْ أحدٌ من أهل الصِّحَّةِ هذه الرِّوايةَ، ولم ترو بسندٍ مستقيمٍ مُتَّصلٍ سليم.

٢- عصمة النَّبيِّ ﷺ ونزاهته عن هذه الرَّذيلة، فالرَّسولُ ﷺ معصوم أن يجري على لسانه الكفر، أو الزَّلل عند التَّبليغ.

٣- عدم اتِّساق الرِّواية، إذ تتناقض أقسامها حيث يمتزج فيها (أي: في الآية المذكورة) المدح بالذَّمِّ.

٤- لم يغادر أعداء محمد ﷺ من مشركين ويهود أيَّ فرصة للنَّيل من النَّبيِّ ﷺ في جدالهم معه فلماذا لم يستعينوا بهذه الحادثة؟

٥- أمَّا بالنسبة لاحتجاج القائلين بصدق هذه الحادثة بقول الله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾[1]، فانَّ هذا الدليل ينقض الحادثة ولا

(١) سورة الإسراء، الآية ٧٣.

يقيمها. فإذا كان الكفار قد كادوا فإنّهم لم يفعلوا، فتثبيتُ اللّهِ، كما في الآية، هو الذي أبى على النّبيّ أن يركن إليهم ولو شيئًا قليلاً.(١)

ويزيد الشّيخ الإمام من عنده أدلة جديدة، إذ يؤكد أنّ العرب لم يصفوا لا في نظمهم ولا في خطبهم ألهتهم بالغرانيق. فالغرانيق، كما يقول، يُوصَفُ بها الشّابُ الجميل أو هي دلالة على أحد الطّيور المائية.(٢)

كذلك ينفي الشّيخُ الاحتجاج بالآية ٥٢ من سورة الحج لتأكيد الحادثة، فهذه الآية تنسب، إذا قبلنا بتفسير الزّاعمين بِصِحّةِ الحادثة، إلى كلّ الرسل والأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام الوقوعَ في الزّيغ أو الزّلل في التّبليغ، وهذا يتنافى مع تأكيدِ الإسلامِ المتواصلِ تَنْزِيهَ الأنبياءِ عليهم الصّلاة والسّلام وتكريمهم وإحلالهم منازلَ ساميةً.(٣)

أمّا الدكتور محمد حسين هيكل فلا يكتفي بتفنيد الحادثة مستندًا إلى بعض حجج الشّيخ محمد عبده، وإنّما يُسْقِطُ كذلك حجةَ ميور الأساسيّةَ التي تربط بين حادثة الغرانيق وعودة المهاجرين من الحبشة، إذ يؤكد أنّ هؤلاء عادوا لسببين يختلفان كلّ الاختلاف عن قصة الغرانيق، ويَتَمَثّلانِ بإسلام عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وقيام ثورة في الحبشة ضدّ النّجاشيّ.(٤)

ويمكننا بعد ذلك كلّه، أن نُؤَكّدَ سوء نية ميور وماركوليوث في إيرادهم هذه الحادثة، فقد تيسّرت لديهما، في أقلّ تقدير، أدلّةٌ كثيرةٌ تفندها أو تضعفها، فَغَضّوا عنها أبصارهم.

ب ـ مغازي الرّسول ﷺ وسراياه:

ارتبط الإسلام في مخيلة الأوروبيين بالسّيف والقتال، ولعلّ مبعثَ ذلك الانتصاراتُ العسكريّةُ السّريعةُ التي حقّقَها أتباعُهُ على الامبراطوريّةِ البيزنطيّة وسواها من الممالك النّصرانيّة. وانعكس ذلك على تصويرهم لشخصية النّبيّ ﷺ، فرأوه قاتلاً خائنًا، فنجد

(١) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٥، ص ٢٨٧ – ٢٨٩.

(٢) السّابق، ص ٢٩٧.

(٣) نفسه، ص ٢٨٦ – ٢٨٧.

الآية هي: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾.

(٤) هيكل، حياة، ص ١٦٣.

في رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي اتهامات للنبي بالقتل والنهب والخيانة.[١] واتَّسعَ هذا المفهوم ليطالعنا مؤرِّخٌ أوروبيٌّ من القرن الثَّاني عشر بصورة النَّبيِّ قاطعاً للطَّريقِ، وزعيمًا لجماعة من قطاع الطُّرق[٢].

وقد تبلورت عن هذه الفكرة مسألةُ وجودِ شرخٍ في سيرة النَّبيِّ ﷺ وفي شخصه قبل هجرته وبعدها. إذ عدَّ بعض كتاب سيرة النَّبيِّ ﷺ من الأوروبيين انتقاله إلى المدينة إيذانًا بالتَّحوُّلِ في شخصه وسيرته. فبعد سنوات من المقاومة السَّلبيَّةِ والصبر على المكاره والنزاهة والصِّدق، تَحَوَّلَ النبيُّ، بمجرد تَسَلُّمِهِ السُّلطةَ الزَّمنيَّةَ، إلى سياسيٍّ تُحَرِّكُهُ الأطماعُ الدنيويَّةُ والشَّهواتُ الحسيَّةُ والطموحاتُ السياسيَّةُ.

وكان أوَّل من أبرزَ هذا الفصلَ في سيرة النَّبيِّ ﷺ المؤرِّخُ والرِّوائيُّ واشنطن ايرفنغ في كتابه (حياة محمَّد).[٣] أمَّا ميور فقد عمَّقَ هذا المفهوم تحت تأثير ايرفنغ وشبرنكر الذي تَبَنَّى الفكرةَ ذاتها. ويعمد ميور إلى القيام بمقارنةٍ هَدَفُهَا تأكيدُ الفكرةِ السَّابقة فيقول

«لقد شخصنا منذ وصول محمَّد إلى المدينة حدوث تحول سريع في النظام الإسلاميّ، إذ سرعان ما حلَّتْ روح عدم التَّسامح محلَّ الحريَّةِ والقوَّة بدل الاقناع. وباتت الأسلحةُ الرُّوحيةُ غير ذات نفع لبناء السُّلطة الدنيوية. لقد أكسب الإله الأعلى سيف الدولة قوة رهيبة، أمَّا هذا السَّيف فقد ردَّ بأن حطَّمَ بدوره أعداء الله، وضَحَّى بهم على مذبح الدِّين الجديد.. واكتسب الإيمان بفعل ذلك طابعًا تعصبيًّا قاسيًا».[٤]

وقد جَسَّدَ ميور مفهومه هذا بأوضح صورة في حديثه عن مغازي الرَّسول ﷺ وسراياه، ولو اتخذنا من عَرْضِهِ لسرايا النبي ﷺ ومغازيه قبل معركة بدر مثلاً لوجدناه لا يبتعد كثيرًا عمَّا قدَّمَهُ أسلافه رجالُ الدِّينِ الغربيون في هذا الغرض. فهو يدَّعي بأنَّ أفكار النَّبيِّ ﷺ لم تكن منذ مغادرته مكة أفكار رجل سلام، فقد تَمَلَّكَ قَلْبَهُ كُرْهُ قريش، وبات حقده يَتَحَيَّنُ الفرصَ كي يَتَفَجَّرَ، إذ وجد أنَّهُ منفذ القصاص الإلهي على الأرض[٥]، وتتحكم في ذهن ميور فكرة أنَّ الانتقام هو دَيْدَنُ النَّبيِّ ﷺ، وأنَّ سراياه ومغازيه كانت

(١) السامرائي، الاستشراق، ص ٥٦.

(٢) - Danial, Islam, p. 92

(٣) واشنطن ايرفنغ، حياة محمَّد، ترجمة علي حسين الخربوطلي (القاهرة، دار المعارف: ١٩٦٦)، ط٢، ١٦٢.

(٤) - Muir, The Life, p. 520.

(٥) - Ibid, p. 203.

بهدف قطع الطريق على القوافل القرشيَّة، أمَّا عدم حدوث قتال قبل (سرية نخلة) فسببه عدم دِقَّةِ توقيتِ النَّبيِّ أو سراياه لاعتراض طريق القوافل القرشية. وتستحوذ سرية نخلة على اهتمام ميور. وروايته لها تأتي أنموذجًا لتصوراته المشار إليها آنفًا. فمن دون الرِّوايات المتعدِّدة التي أكدت أنَّ هدف هذه السرية هو تحسسُ أخبار قريش واستطلاع أحوالها، انتخب رواية انفرد الواقديُّ بتقديمها يشير فيها إلى توجيه النَّبيِّ ﷺ لعبد الله بن جحش بترصد عير قريش واعتراضها. ويبالغ ميور في تحميل هذه الرواية المنفردة أكثر مما تحتمل حينما يَدَّعي بأنَّ النَّبيَّ مُحَمَّدًا ﷺ كانَ يُمَنِّي نفسه بمغامرة مربحة [1] وعندما يواجه ميور بالرِّواية التي تتحدث عن رفض النبي ﷺ لأخذ الخمس أو توزيع الغنائم يكتفي بالقول إنَّ ذلك سببه عَدَمُ تَوَقُّعِ النَّبيِّ وصولَ قوة عبدِ الله بن جحشٍ المنطقةَ قبلَ نهايةِ الشَّهرِ الحرام في حين كان القتال هدفًا أساسيًّا من هذه السَّريَّة.[2]

وفي تعليقه على هذه الحادثة يَتَّهِمُ النَّبيَّ بأنَّهُ لم يُلْقِ بالاً للأرواح والمقدَّسات، أمَّا المكِّيُّونَ فهم، برأيه، أناس أبرياء وقعوا ضحية النبي عندما كان بين ظهرانيهم، فقد مزَّقَ بدعوته المضللة مجتمعهم، فجعل الأب يرفع السيف في وجه أبيه، والأخ ضد أخيه. وعندما خرج من مكة بات يعترض مصادر رزقهم، ولم يكتف بذلك فاتجه لِسَفْكِ دمائهم. وهم على الرغم من ذلك كُلِّه لا يحركون ساكنًا، ولم يتعرَّضوا لمن تبقى من المسلمين في مكة بأذى. بل إنَّ ميور يبالغ في مغالطاته، فيدَّعي أنَّ المسلمينَ هم الذين حشدوا القوات لخوض المعركة ضدَّ المكيين بعد أن مَهَّدُوا لذلك بالمغازي والسَّرايا[3].

أمَّا ماركوليوث فكان أشدَّ ذكاءً من ميور وأشدَّ خبثًا، فهو لم يَمِلْ إلى جعل انتقال النَّبيِّ ﷺ إلى المدينة سببًا لتحوُّلِ شخصيته، فمحمَّد ﷺ كان، حسب قوله، ينتهج منذ بداية دعوته خَطًّا واحدًا، قوامه الانتهازية والنفعية لتحقيق أهدافه الذاتيَّة بعيدًا عن أيِّ معاييرَ أو قيم أخلاقيَّة. وهو وإن اتفق مع معطيات ميور بشأن مغازي النبي ﷺ وسراياه فإنه يُوَسِّعُ من هذه المعطيات، ويعيدُ صياغة بعض جوانبها لمنحها صورةً أكْثَرَ قتامةً وطعنًا، فيقرّ تفسير سلفه بأنَّ هدفَ سرايا النَّبيِّ ﷺ كانَ نهبَ القوافلِ القرشية، لكنه يدعم هذا التَّفسير بتقديم صورة بالغة البؤس لوضع المهاجرين في المدينة لكي يقود قارئه إلى الإيمان

---

(١) - Ibid., p. 207-208

(٢) - Ibid., p. 210.

(٣) - Ibid., p. 211.

بتصويره لهذه المغازي والسّرايا بوصفها عمليات سطوٍ أو قطع طريق، أو كما سَمَّاها Robbery وللنبي بأنه (لِصّ). ولدعم ادعائه بأنّ القتالَ والسَّلب هو الهدف من هذه العمليّات يعمد إلى حيلة خبيثة، إذ يهمل ذكر عدد عناصر سرايا النبي ﷺ وأعداد القوات التي كانت تتولّى حراسة القوافل. فيصوّرُ، على وفق ذلك، هذه السّرايا على درجة من القوة بحيث تكون مهيأة دائمًا لخوض القتال. أمّا عدم حصول قتال في العمليات الأولى فسببه جهل النّبيِّ ﷺ بطوبوغرافية المنطقة التي يتحرّكُ فيها بقواته.[(١)]

ويتوقّفُ، أسوة بميور، أمام حادثة سرية نخلة مليًّا. وهو لا يكتفي بتجنياته، وإنما يبذل عناءً شديدًا للبحث عن تفسيرات أشدّ سوءًا بحقّ النّبيّ. فمن جانب هو يتفق مع سلفه في تأكيده أنّ الهدفَ من هذه السّريّة هو اعتراض القافلة القرشية حيث يَتَقَبَّلُ روايةَ الواقديّ، ويتجاهلُ ماسواها من روايات، بل إنه يَعُدُّها الروايةَ الحقيقيّةَ عن الحادثة[(٢)] لكنّهُ مع ذلك يحذف بعض عناصرها المهمة المتمثلة باستياء النّبيّ ﷺ من حدوث القتال[(٣)]. كما يُفَسّرُ أوامرَ النّبيّ ﷺ المختومةَ إلى عبد الله بن جحش والحيطة التي رافقت العملية بأنها لا ترتبط بسرية العملية وحرص النبي ﷺ على سلامة القائمين بها كما رأى ميور، وإنما هي وسيلة للتغطية على عمل شنيع.[(٤)] ولأنّ ماركوليوث قد هدف من كتابه إلى تصوير النبي ﷺ رجلاً سياسيًّا نفعيًّا لا يقيم وزنًا للمعايير والقيم الأخلاقية يدّعي أنّ حاجة النّبيّ ﷺ إلى الأموال كانت ماسّةً جدًّا؛ لذا لم يعد من الضّرورة أن يكون مصدر هذه الأموال شريفًا. فقد كان لمحمّد أن يضفي في كلّ حين الشّرعيّةَ على أيّ عمل مهما كان فهو «قد تَصَرَّفَ بعقليّةِ رجلٍ سياسيٍّ فلم يُبَالِ إذا بدا للآخرين مستقيمًا في سلوكه أم لا».[(٥)]

ومن الجليّ أنّ كُلاًّ من ميور وماركوليوث قد اندفعا بفعل المنطلقات التي كتبا من وحيها كتابهما للوقوع في مغالطاتٍ كثيرة. وعلى قدر تعلّق الأمر بهذا الموضوع يتجاهلُ هذانِ المستشرقان الإشارة إلى وجود أهدافٍ أخرى لسرايا النّبيّ ﷺ ومغازيه، وهي أهدافٌ واضحةٌ جليّةٌ لا يعقل أن تغيب عنهما. وإذا كانت قد غابت عن ميور فلا يعقل أن تغيب عن ماركوليوث، إذ عرضها سيد أمير علي بطريقةٍ علميةٍ رائعة، فقد أكّد أنّ انتقال

(١) - Margoliouth, Muhammad, p. 234-236.

(٢) - Ibid., p. 244.

(٣) الواقدي، مغازي، ج١، ص ١٦ – ١٧.

(٤) - Ibid., p. 244

(٥) - Ibid., p. 245

المسلمين إلى المدينة قد وضعهم أمام امتحانٍ عسيرٍ، إذ أحدقت بهم الأخطار من كلِّ جانب سواء من جهة قريش التي كانت تَتَرَبَّصُ بهم أو من جانب اليهود أو القبائل المحيطة بالمدينة، ويرى هذا المؤرِّخ المسلم أنَّ النَّبيَّ ﷺ هذا الرَّجل الذي عُرِفَ برقَّةِ القلبِ وجَيَشَانِ العاطفةِ قد وجد نفسه مضطرًا إلى تجاوز نوازعه الفطريَّة لكي يردَّ على هجمات أعدائه بقوة السِّلاح. وأن ينظم أتباعه للدِّفاع عن أنفسهم. أمَّا سراياه فلم تكن برأيه غير درويات استطلاعيَّة، هدفها تأمين المسلمين لأنفسهم من أيِّ هجمةٍ غادرةٍ.[١].

زواجُ النَّبيِّ ﷺ بزينبَ بنتِ جحشٍ:

والجانب الثَّالث الذي وَجَّهَ إليه الأوربيُّون انتقادهم هو سلوكُ النَّبيِّ ﷺ العائليُّ، فقد رأوا في تَعَدُّدِ زوجاتِهِ دليلاً على شهواته المفرطة، ورأوا ذلك مخالفًا لتصوُّرهم عن شخصية الرَّسول التي عكسها السيد المسيح الذي لم يتزوَّجْ ولم يكن له اتصالٌ جسديٌّ بامرأة[٢]. والحادثة التي لطالما دأبوا على تكرارها والاستشهاد بها هي حادثة زواج النَّبيِّ بزينب بنت جحش مُطَلَّقةِ معتقه وابنه بالتَّبنِّي زيد بن حارثة. فقد استغلُّوا الفرصة التي أتاحتها لهم رواية الطبري عن الحادثة لِيَصِمُوا النَّبيَّ ﷺ بأشنع الأوصاف والعناصر الرئيسة لرواية الطبري هي[٣]:

أ ـ رؤية النَّبيِّ ﷺ لزينب عند زيارته لزيد وإعجابه بها.

ب ـ طلب زيد من النَّبيِّ ﷺ أن يأذن له بتطليقها ليتزوَّجَهَا هو.

جـ ـ رفض النَّبيِّ ﷺ ذلك.

د ـ تطليق زيد لزينب.

هـ ـ نزولُ الآية ٣٦ من سورة الأحزاب التي تُعَاتِبُ النَّبيَّ ﷺ على موقفه الرافض، ومن ثَمَّ اذن الله للنبي ﷺ ليتزوَّجَ زينب.

لكن هذه العناصر لم تكن أبدًا محطَّ إجماع من قبل المؤرِّخين أو المفسِّرين، بل إنَّ هذه

---

(١) - Syyid Amir Ali, The Spirt of Islam (London) Chatto & Windus 1890) p 44-45

(٢) عالج المستشرق السُّويدي توراندريه وجهة النظر الغربية تجاه هذا الموضوع، وبيّن خطأ المقاييس الغربية في أحكامها في هذا الشأن.

- Ter Andrae, Mohammad: The Man and his Faith (London Allen & Unwin: 1956), p. 187-188.

(٣) محمد بن جرير الطبري، تاريخ، ج٢، ٥٦٢.

الرواية خضعت لنقد متباين الحدّة بين كتاب تفسير وآخر. وأوّلُ أسسِ النّقدِ هو وجودُ روايةٍ أساسيّةٍ أخرى للحادثة تُقدّمُ انطباعًا آخر يختلفُ كثيرًا عما يمكن أن نخرج به من الرّواية السّابقة. وهذه الرّواية منقولة عن علي بن الحسين بن أبي طالب.[1] وتؤكّدُ هذه الرّوايةُ العناصرَ الآتيةَ

أ - كراهية زينب وأخيها عبد الله بن جحش لعرض النبي ﷺ بتزويجها من زيد، وإذعانها لإرادةِ النّبيِّ بعد نزول الآية القرآنية ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ ﴾ إلى آخر الآية[2] وزواجها من زيد وهذا الأمر يورده الطّبريُّ في تفسيره، ويتجاهله في تاريخه[3].

ب - استشرت المشكلات بين زيد وزينب بسبب سوء معاملة الزّوجة لزوجها.

جـ - شكوى زيد للنّبيِّ ﷺ من سوء معاملة زينب له، وأنّهُ يريد طلاقها لذلك

د - رفض النّبيِّ ﷺ لذلك على الرغم من أن الله قد أوحى إليه أنه سيتزوّجُها بعد طلاقها من زيد.

هـ - طلاق زيد لزينب.

و - نزول الآية القرآنية التي تُعاتبُ النّبيَّ ﷺ على معارضته الطّلاق مع معرفته أنَّ - كما ألهمه اللهُ - زينب ستكون زوجته، ثم تشير إلى حدوث الطلاق، ومن ثمّ تأذن للنبي ﷺ بزواج زينب.

وإذا رجعنا إلى كتب التّفسير نرى أنّ آراء المفسرين قد توزعت بين نقد رواية الطبري أو إنكارها برُمّتِهَا في مقابل تبني الرّواية الثّانية (رواية علي بن الحسين) عوضًا عنها. فأمّا الرّافضون لرواية الطبري فهم ابن كثير الذي عدّها رواية غير صحيحة، فتجاهل ذكرها في تفسيره.[4] وكذلك الإمام أبو بكر بن العربي الذي هاجم هذه الرواية بقسوة، واتّهَمَ رواتها بالغباء أو بالادّعاء، والرواية برأيه ضعيفة ساقطة الأسانيد.[5] أمّا من انتقد بعض جوانبها فهم الرّازي الذي أكّدَ أنَّ زواجَ النّبيِّ ﷺ لزينب لم يكن لقضاء شهوة بل لبيان

(١) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن (بيروت، دار المعرفة، (ت) ج ٢٢، ص ١١.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٣٦.

(٣) محمد بن جرير الطّبري، جامع، ج ٢٢، ص ٩.

(٤) عماد الدّين إسماعيل بن كثير، تفسير ابن كثير (بيروت، دار المفيد ١٩٨٧) ج٣، ٤٩٠.

(٥) أبو بكر محمد بن العربي، أحكام القرآن (بيروت، دار الفكر: (ت) ق٣، ص ١٥٤٢.

الشَّريعة[1] والقرطبيّ الذي رجَّح رواية علي بن الحسين، ورآها أحسن الأقوال في تفسير الآية القرآنيَّة.[2] أمَّا الزمخشري فقد أكَّدَ أنَّ النفرة بين زيد وزينب هي السَّببُ في رغبة زيد بطلاقها، وأنَّ ما كان يخفيه النَّبيُّ ﷺ هو معرفته أنَّهُ سيتزوَّجُ زينب في المستقبل.[3] وهذا ما قدَّمه البيضاويُّ كذلك[4]. أمَّا تقديم تفسير جديد لهذه الآيات المرتبطة بهذه الحادثة فقد اضطلع به الإمام أبو بكر بن العربي، وعَقَّبَ عليه الشيخ الإمام محمد عبده والدكتور محمد حسين هيكل. فقد نبَّهَ ابنُ العربيُّ على صلة القرابة بين النَّبيِّ محمَّد ﷺ وزينب، وعلى أنها كانت معه في كلِّ وقت وموضع، فكيف تنشأ معه وينشأ معها ويلحظها كلَّ ساعة ولا تقع في قلبه إلا إذا كان لها زوج [5] أمَّا ابنُ حجر العسقلانيُّ فينبه على أنَّ المسألةَ برمتها مرتبطة بتشريعٍ سماويٍّ، فقد أراد المولى تعالى أن يبطل العادة الجاهلية المعروفة بالتبني، ولا أبلغ من الابطال فيه إلا أن يتزوج امرأة من كانَ يُدْعَى ابنًا. وقد اصطفى النَّبيُّ عليه الصَّلاة والسَّلام ليكونَ هو القدوةَ لإتمامِ هذا التَّشريعِ الإلهيِّ.[6]

وهكذا فهذه هي رواية المصادر الأوليَّة عن الحادثة، ومع أننا قد أفضنا في عرض هذه الروايات فمردُّ ذلك اتخاذها معياراً لمحاكمة معالجات ميور وماركوليوث للحادثة. وإذا بدأنا بميور سنجد أنه قد وَرِثَ التَّقْليدَ الأوروبيَّ الوسيط الذي ينكر نبوءة النَّبيِّ ﷺ بالاستناد إلى جملة منطلقات من أهمِّها تصويره رجلاً شهوانيًّا. فاحتلَّ موضوعُ تعدُّدِ الزَّوجات وزواج النَّبيِّ ﷺ بزينب مكانًا مميزاً لديه. فقد عَدَّ الأمر الأوَّل أحد أهمِّ شرور الإسلام وأسوأها[7] في حين يعكس عرضه الأمر الثَّاني نواياه المعادية لشخصية الرَّسول ﷺ، حيث يجدُ ضالَّتَهُ في رواية الطبري الأولى، ويتجاهل الرِّواية الثَّانية، ويغضُّ النَّظر عن كلِّ الأدلة التي ساقها من جاء بعد الطبري من مؤرِّخين ومفسِّرين. فهو يتجاهل مسألة القرابة بين زينب والنَّبيِّ ﷺ. كذلك يهمل الإشارة إلى رفض زينب وأخيها عبد الله لطلب النبي ﷺ لزواجها من زيد واضطرارهما للإذعان بعد نزول الآية القرآنية ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ ﴾

(١) الفخر الرازي، التَّفسير الكبير (طهران، دار الكتب العلمية. د.ت) ج ٢٥، ٢١١-٢١٣.

(٢) أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبي (القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧) ج ١٤، ص ١٩٠.

(٣) جارالله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف (بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٤٧) ج ٣، ص ٥٣٩

(٤) عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت، دار الجيل د.ت ص ٥٥٨).

(٥) ابن العربي، أحكام، ق ٣، ١٥٤٥.

(٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري (القاهرة، مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٩) ج ١٠

(٧) Moir, The Life, p. 521,

ولو تأملنا روايته لتجسّدَ لنا مبلغ تَجَنّيْهِ على شخص الرسول ﷺ، فهو يقول: «اقترب محمد الآن من عقده السّادس، لكن رغبته بالجنس أخذت بالتّعاظم مع الوقت، وقد حدث أنّهُ كان بزيارة لبيت ابنه بالتّبَنّي فوجده غائباً. ودعته زينب إلى الدخول، ولمّا كانت جميلة المنظر على الرّغم من سنها الثّلاثين، ولأنها قد أسرعت لاستقبال النّبيّ ﷺ فإنّها لم ترتدي إلا ثوبًا خفيفًا، فكشف جمالها عن نفسه من خلال الباب نصف المفتوح أمام عين النبي المتفحصة ورفض النبي ﷺ الدخول لكنه ردّدَ وهو يهمُ بالرّحيل بصوت خفيض سبحان الله مقلّب القلوب، فسمعتها زينب التي عرفتها بأنها قد زرعت في داخله هذه الجمرة، فأصابها الغرور لهذا النصر، ولم يمنعها شيء أن تخبر زوجها بذلك، فمضى زيد سريعًا إلى النبي ﷺ، وأعلن استعداده أن يُطَلّقَهَا ليتزوّجَها النّبيُّ ﷺ، لكن النبي ﷺ ردُ عليه «أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوجَكَ واتَّقِ اللَّهَ»، ولكنّ زيدًا لم يقتنع بهذا الرفض الواهن الذي خرج من شفتين غير راغبتين بالقول، وإن عيني النبي ما زالتا متعلّقتين بزينب. وربما لم يعد زيد حريصًا على إبقائها في عصمته عندما وجدها تَوّاقَةً للزّواج برجل أفضلَ منه. فقام بتطليقها بفعل ذلك. وبقي محمّد متردّدًا في زواجها. لكنه عجز عن كبح جماح شهوته، فأطلق لنوازعه العنان، وقرّر أخيرًا أن يتزوّجَهَا. وعند جلوسه أمام عائشة جاءه الوحي فانتابه الفرح، وقال من يمضي ليبلّغَ زينبَ بأنّ الله قد زَوّجنيها[1].

أمّا ماركوليوث فقد أراد لكتابه، كما أسلفنا، أن يتخذ سياقًا يختلف عن الاتجاه السّابق الذي بالغ في تصوير النّبيّ ﷺ رجلاً مغرقًا في شهواته. فقد أراد ماركوليوث أن يبرز النّبيّ بوصفه سياسياً ورجل دولة، ولذلك أبرز الأسباب والدّوافع السياسية وراء تعدّد زوجات النّبيّ ﷺ خلافًا لميور الذي عزا ذلك للدّوافع الجسديّة. لكنه على الرّغم من ذلك لا يتخلّى عن رواية الطبري، ولا يسعى لنقدها، بل إنه لا يتجاهلُ أبرز عناصرها، فيقول في هذه الحادثة: «تزوّج زيد ابنة عمة النبي، واسمها زينب وهي أخت عبدالله بن جحش، ولبعض الأسباب أراد النبيّ أن يلحق هذه المرأة بحريمه. إنّ دافعه غير معروف، ولعلّه كان الإعجاب بجمالها الذي ذاع صيته... ويوحي نصُ القرآن بأنّ زيدًا قد عرف برغبة النّبيّ بزواجها، لذلك أدرك أن من الحكمة أن يتخلّى عنها دون أيّ تأخير، وقد بدا أنّ النّبيّ لم يرغب باستغلال تساهل زيد وسرعة تنازله، لكنّهُ وافق، لكن زينب رفضت أن تزفّ إلى النبي دون وحي خاصّ الذي سرعان ما جاء، فطلّقها زيدٌ ليتزوّجها النّبيّ.. وقد وضعت مسؤولية العمل الذي أثار الازدراء على كاهل الرّب ووحيه»[2].

(١) - Muir, The Life, pp. 290-291.

(٢) - Margoliouth, Muhammad, p. 320.

وماركوليوث كميور يسقط مسألة النفرة بين زينب وزيد، بل إنَّهُ ينسب رغبة زيد بتطليق زوجته إرضاء للنَّبيِّ ﷺ. كذلك يقع في مغالطة فاضحة حينما يجعل طلاق زيد لها مرتبطًا بنزول الآية القرآنية السَّادسة والثلاثين من سورة الأحزاب في حين أنَّ زيدًا قد طَلَّقَ زوجتَهُ قبل نزول الآية ببضعة أشهر كما تجمع على ذلك كتب التفسير التي رجعنا إليها، وقد كان ماركوليوث على معرفة ببعضها.

ويمكن أن نشير في النهاية إلى النقد الذي تعرَّضت له معالجات ميور وماركوليوث لهذه الحادثة على يد الدكتور محمد حسين هيكل، الذي استعان بما قدمه الشيخ الإمام محمَّد عبده في تفسيره لهذه الآية من سورة الأحزاب.

فقد رأى في عرض ميور للحادثة صورة للتَّبشير والخصومة للإسلام هذه الخصومة التي تأصَّلَتْ في نفوس الأوروبيين منذ الحروب الصليبية. فجعلتهم يتجنَّونَ على التَّاريخ، ويلتمسون أضعف الرِّوايات فيه وأكثرها دسًّا على شخص نَبيِّهِ ﷺ[1] ويستند في نقده لمعالجة ميور وماركوليوث على الأدلة الثَّلاثة الرئيسة التي تُفنِّدُ الحادثة برُمَّتِهَا، وهي

أ- قرابة محمَّد لزينب فهي «ابنة أُميمة بنت عبد المطلب عمَّة الرَّسول ﷺ، وأنها رُبِّيَتْ بعينه وعنايته، وأنَّها كانت كذلك بمقام البنت أو الأخت الصُّغرى، وأنه كان يعرفها ويعرف أهي ذات مفاتن أم ليست كذلك قبل أن تَتَزَوَّجَ زيداً، وأنَّهُ شهدها في نموها تجلو من الطُّفولة إلى الصِّبا إلى الشَّباب، وأنَّهُ هو الذي خطبها على زيد مولاه»[2] ويَعُدُّ هيكل هذا الدليل حُجَّةً كافيةً لهدم كلِّ القصة التي صَوَّرت افتتانَ النَّبيِّ ﷺ المفاجيءَ بزينب عند رؤيته إيَّاها في دار زيد[3].

ب- النَّفرة بين زيد وزينب. تثبت الرِّوايات التاريخية، كما يؤكد هيكل، أن زينب قد وافقت على الزَّواج من زيد مرغمة بعد نزول الآية القرآنية المشار إليها آنفًا، وأنَّها بقيت بعد زواجها، تؤذي زيدًا، وتفخر عليه بنسبها، وأنها لم يجر عليها رقّ، وأن زيدًا قد اشتكى للنَّبيِّ ﷺ غير مرة من سوء معاملتها إياه، واستأذنه غير مرة في تطليقها. وعندما يئس من محاولة التَّفاهم معها قام بتطليقها، ولا صلة لذلك بالنَّبيِّ ﷺ من قريب أو بعيد.[4]

(١) هيكل، حياة محمد، ص ٣٢٥ – ٣٢٦.
(٢) نفسه، ص ٣٢٢ – ٣٢٣.
(٣) محمد عبده، الأعمال، ص ٣٠١ وهيكل، حياة محمد، ص ٣٢٣.
(٤) هيكل، حياة محمد ص ٣٢٤.

جـ ـ أمّا زواج النّبيْ ﷺ بزينب فإنّهُ، كما يَسْتَدِلُ هيكل، أحد مفاخر النّبيْ ﷺ فقد جعل النّبيُ شخصه محلّ اختبار شديد عندما أمره الله أن يتزوّجَ زينب، وهي مطلقة ابنه بالتّبنّي، لكي يمحو أحد تقاليد الجاهلية البائدة المتمثل بعادة التبني وإلحاق بالنسب من لا صلة له حقيقية (صلة دم) بالرجل. فالنبي ﷺ كان القدوة في كلّ ما أمر الله به وما ألقى عليه أن يبلغه النّاس. وهذا كما يرى هيكل هو ما كان النبي ﷺ يخفيه في نفسه لا الرّغبة في الزّواج من زينب كما ادّعى ميور بالاستناد إلى رواية الطبري الضعيفة. وهو يقتفي في هذا أيضًا خطى الشّيخ الإمام محمد عبده.

والخلاصة: ذلك ما قَدَّمَهُ ميور وماركوليوث في حقل السيرة النبوية، والذي يلفت النظر أن يُرَدِّدَ الرّجلان مطاعن رجال الدّين النّصارى وتجنياتهم في العصور الوسطى على الرّغم من اتّساع معارفهما بتفاصيل السّيرة ودقائقها. أي: أنّ روح العداء لا الجهل هي التي تحكم طبيعة تناولهما للموضوع وموقفهما من سيرة النبي ﷺ.

وقد كان لِمُؤلّفيهما أثرٌ مُهِمٌّ في صياغة المفهوم الغربيّ عن الإسلام ونبيه الكريم محمد ﷺ لعقود من الزّمن، ولم تتعدّلْ بعض جوانب هذا المفهوم إلا بجهود بعض المستشرقين المعتدلين والعلماء، والمفكرين المسلمين ممّن تَصَدّوا للكتابة في هذا الموضوع باللغات الأجنبية، وإن بقي حتى اليوم الكثير من سوء الفهم قائمًا.

وأخيراً ما هذا العمل الذي نقدّمه إلا محاولة أوليّة ومتواضعة لتسليط الضوء على هذا الموضوع، وعسى أن يكون حافزًا للبحث بصورةٍ أعمقَ في دراسةِ الاستشراقِ ومواقفه من الإسلام وتاريخه وحضارته.

نتائج البحث:

١ـ شَكَّلَتْ كتاباتُ المستشرقينَ عن الرَّسول الأكرم محمد ﷺ سيلاً لم ينقطع، وغلبت عليها روحُ العداوة والبغضاء والشَّنآن.

٢ـ كان ميور وماركوليوث جهد كبير في التبشير والدعوة إلى التنصير، وقد خَبَّا في هذا الميدان ووضعا، وأخلصا له كلَّ الإخلاص، وحصل ميور على اعتراف الاستشراق البريطاني به بوصفه أبرز أقطابه، فأسندت إليه رئاسة الجمعية الآسيوية الملكية، ورئاسة تحرير مجلتها، وتزوَّج ماركوليوث، وهو من أصل يهودي بولندي، ابنةَ أحدِ كبار المبشْرين الإنكليز، فأسهمت معه في التبشير في شمال العراق وإيران وغيرهما من البلدان.

٣ـ كانت دراسة ميور أوَّلَ دراسة بالإنكليزية استندت إلى المصادر الأوَّليَّة، وجاءت دراسة ماركوليوث أكثر عمقًا وإحاطة في استيعاب السيرة، لوفرة المصادر التي بين يديه، واعتماده موارد محققة.

٤ـ يرى ميور وماركوليوث أنَّ القرآنَ الكريمَ كتابٌ خطَّه محمَّدٌ ﷺ بيمينه مستندًا إلى الكتب المقدسة السَّابقة، وشنَّا هجومًا ضاريًا على الحديث النَّبويِّ، وطعنا فيه.

٥ـ اختارا من الرِّوايات التَّاريخية الرِّوايات الملفقة المكذوبة والواهية الأسانيد، وجعلاها مطيَّةً لأحقادهما وضغائنهما على الإسلام وحقائقه الناصعة المشرقة.

٦ـ طعن هذا المستشرقان طعنًا كبيرًا في سيرة النبيِّ ﷺ، وجاءا شيئًا إدًّا، وأمرًا نكرًا، وكانت تحليلاتهما لأحداث السيرة واستنتاجاتهما التي قدَّماها لوقائعها متجنية ظالمة جائرة بعيدة عن الموضوعية المزعومة التي تشدَّقا بها.

٧ـ احتلَّت حادثة الغرانيق، وهي من وضع الزَّنادقة، حيِّزًا كبيرًا من عناية ميور وماركوليوث، وركنا إلى رواية واهنة واهية، ساقطة الأسانيد، وتجاهلا النَّقد الذي تعرَّضَتْ له، والحجج التي تُفَنِّدُها، والرِّواياتِ الصحيحةَ التي تدحضها، ليطعنا في نُبوَّة الرَّسول ﷺ.

٨ـ صَوَّرا رسول الله ﷺ في مغازيه وسراياه رجلاً سياسيًا تحركه الأطماعُ الدنيويَّةُ والشهواتُ الحسيَّةُ والطُّموحات السياسيَّةُ، ولا يلقي بالاً للأرواح والمقدسات. ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾.

٩. اتّخذا من زواج النبيّ ﷺ بزينب بنت جحش، رضي الله عنها، مطلقة مُعْتَقه وابنه بالتّبنّي زيد ابن حارثه سبيلاً للطّعن في شخص الرّسول ﷺ وسلوكه العائليّ.

١٠. صدرت دراستهما لأحداث السيرة النبوية ووقائعها عن روح العداء لا الجهل على الرّغم من معرفتهما بتفاصيلها ودقائقها، فحرّفا الكلم عن مواضعه، واشتريا بمعالم الحق المبين ثمناً قليلاً، وأوقدا في قلوب الأوربيين مع غيرهما من رجال الدين النصارى نيران العداوة والبغضاء تجاه الرّسول ﷺ ورسالته الربانية الغراء التي جاءت لإسعاد البشرية جمعاء.

مصادر البحث

أ - المصادر العربيَّة والمعرَّبة

١- الاتِّجاهات الحديثة في الإسلام: جب، هاملتون، ترجمة كامل سليمان، بيروت، دار الفكر، ١٩٥٤.

٢- أحكام القرآن: ابن العربيّ، أبو بكر محمد، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٣- الاستشراق بين الموضوعيَّة والافتعاليَّة: السَّامرائي، قاسم، دار الرِّفاعي، الرِّياض، ١٩٨٣م.

٤- الأعمال الكاملة: عبده، محمد، تحقيق محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٣م.

٥- أنوار التَّنزيل وأسرار التَّأويل: البيضاوي، عبدالله بن عمر بن محمد، دار الجيل، بيروت، د.ت.

٦- تاريخ الأدب العربيّ: بروكلمان، كارل، ترجمة عبد الحميد النجَّار، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م.

٧- تاريخ الإسلام في الهند: النَّمر، عبدالمنعم، مطبعة العهد الجديد، القاهرة، ١٩٥٩م.

٨- تاريخ الرُّسل والملوك: الطَّبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

٩- تفسير القرطبي: القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.

١٠- التَّفسير الكبير: الفخر الرازي، طهران، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

١١- تفسير ابن كثير: ابن كثير، عماد الدِّين إسماعيل، دار المفيد، بيروت، ١٩٨٧م.

١٢- تفسير الكشاف: الزمخشري، جارالله محمود بن عمر، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٤٧م.

١٣- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: الطَّبري، أبو جعفر محمد بن جرير، دار المعارف، بيروت، د.ت.

١٤- حياة محمَّد: ارفنج، واشنطن، ترجمة علي حسين الخربوطلي، ط٢، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦م.

١٥- حياة محمّد: هيكل، محمد حسين، ط ١٢، مكتبة النّهضة المصريّة، ١٩٦٨م.

١٦- سيرة رسول اللّه في نظر الغربيين: جوستاف، بفانموللر، مكتبة ابن تيمية، البحرين، ١٩٨٦م.

١٧- السّيرة النّبويّة: ابن هشام، عبدالملك، تحقيق مصطفى السّقّا وآخرين، دار الفكر، القاهرة، د.ت.

١٨- الطّبقات الكبرى: ابن سعد، محمّد، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م.

١٩- الغارة على العالم الإسلامي: شاتليه ا.ل. ترجمة مساعد اليافي ومحبّ الدّين الخطيب، الدّار السّعودية للنشر، جدّة، د.ت.

٢٠- فتح الباري بشرح البخاري: ابن حجر العسقلاني، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٩م.

٢١- مذاهب التفسير الإسلامي: اجنتس، جولد تسيهر، ترجمة عبدالحليم النّجار، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٥م.

٢٢- المسند: ابن حنبل، أحمد، تحقيق: أحمد عبدالرّحمن البنا، مكتبة الفتح الرّباني، ١٣٧٥هـ.

٢٣- المستشرق المبشّر وليم ميور ودوره في حركة التّبشير في الهند: الملا جاسم، ناصر عبدالرزاق، المؤرخ العربي، ع ٥٥، ١٩٩٧م.

٢٤- المستشرقون: العقيقي، نجيب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢٥- المستشرقون النّاطقون بالإنكليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام: الطيباوي، عبداللطيف، ع ٣٢، ١٩٨٣م.

٢٦- مغازي رسول اللّه: الواقديّ، محمد بن عمر، تحقيق: مارسدن جونز، عالم الكتب، بيروت، ١٩٦٦م.

ب - المصادر الأجنبيَّة

Ali, Seyyid Amir, The Spirit of Islam (chatto & Windus : 1980)

Andrae, Tor, Mohammad, The Man and his faith (London, Allen & Unwin :).

Arberry , A.J , Religion in the Middle East, (Cambridge, Cambridge University Press : 1969).

Daniel, N. , Isalm and the West (Edinburgh , Edinburgh University Press : 1960).

De slane , M.C., Ibn Khalikan's Biographical Dictonary (Beriut, Lierire du Leban : 1970).

Goldziehr, Ignaz, Muslim Studies , Trans. by C.R.Barber and S.M. stern, (London, George Allen : 1967).

Jeffry , A. "D.S.Margoliouth" MW, 1940 , Vol. 30,

Krenkow , F. , "David Samuel Margoliouth" , IC , 1940 , Vol. 14.

Lewis , B , British Contributions to Arabic studies (London , The British Council : 1941)

Margoliouth , D.S , ' Mohammed" Encyclopadia of Ethics and Religion, Vol. 8.

? , Mohammad and the Rise of Islam , (London , Heros of Nations : 1905)

Muir , W , The life of Mohammad (Edinburgh, Edinburgh University Press : 1924).

Murry , "D.C. Margoliouth" , DNB (1931 - 1940) Review of D.S.

Margoliouth's life of Mohammad "MW, 1911, Vol. 1.

Smith, "W. Muir ", DNB (1900 - 1910)

Southern , R, Western Views of Islam in the Middle Ages (Cambridge Mass : Harvard University Press : 1960)

Stock, E. " The church Missionary Society to the Mohammadans" MW, 1912, Vol. II

Watt , W.M. , Carlyle on Mohammad "The Hibbert Journal , Vol. LIII, 1954 - 1955.

? "Mohammad in the Eye of the West, Bostan University Journal , 1974.

Wessels , A. , A Modern Arabic Biography of Mohammad (Lieden , EJ. Brill : 1972).

William of Tyre , A History of Deeds Done Beyond the Seas (New York, Columbia University Press : 1943).

الأَثَرُ الاقْتِصادِيُّ للصَّيرفَةِ والصَّيارِفَةِ في الدَّولَةِ العَرَبِيَّةِ الإسلاميَّةِ

حتَّى القرنِ الرابعِ الهجريِّ/ العاشر الميلاديِّ

د. خالد إسماعيل نايف الحمداني(*)

مُلَخَّصُ البَحْثِ:

يُجلّي هذا البحثُ الأثرَ الاقتصاديَّ للصَّيرفةِ في الدَّولةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ حتى القرنِ الرَّابعِ الهجريِّ.

وقد تتبَّعَ البحثُ المعنى اللغويَّ والاصطلاحيَّ للصَّيرفَةِ والصَّيارفةِ والصَّرافِ، واستقرى التَّطوُّرَ التَّاريخيَّ للنِّظامِ المصرفيِّ في الدَّولةِ الإسلاميَّةِ، وبسط القول في أعمالِ المصارفِ فيها، وقد تمثَّلَتْ في تقويمِ النُّقودِ واختبارِها، وتحويلِ العُمْلاتِ النَّقديَّةِ، وصَرْفِ الصُّكوكِ والسَّفاتجِ، وفصَّلَ القول في أهمِّ المعاملاتِ التي يقومُ بها الصَّيارفةُ، وهي: المراطلةُ، والمبادلةُ، والصَّرفُ، والتمانُ الودائعِ، ومنحُ القروضِ، وعاجَ البحث على أنواعِ المصارفِ، وهي المصارفُ الرَّسميَّةُ، والمصارفُ الخاصَّةُ، وكَشَفَ عن أثرِ الصَّيرفةِ في استقرارِ اقتصادِ الدَّولةِ الإسلاميَّةِ وازدهارِه، وبَيَّنَ حفاوةَ الخلفاءِ والأمراءِ والولاةِ بها.

(*) أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد بكلّيَّة الدّراسات الإسلاميَّة والعربيَّة بدبي.

البحث:

المقدّمة

إنّ الدّراساتِ السياسيّةَ والإداريّةَ والعسكريّةَ في التّاريخ الإسلاميّ نالت حظًا وافرًا واهتمامًا كبيرًا من قبل الباحثين المُحْدَثين، فنجد كمًّا هائلاً من دراساتِ التّاريخ الإسلاميّ اهتمّت بالجوانب المذكورة، ولا تزالُ جوانبُ أخرى في التّاريخ الإسلاميّ بحاجة إلى المزيد من الدراسة والبحث، ومنها على سبيل المثال الجوانبُ الفكريّةُ والاقتصاديّةُ والاجتماعيّةُ، من هنا جاءت هذه المحاولة في التاريخ الاقتصادي لإبراز الأثرِ الاقتصاديّ للصّيارفة والصّيرفة في الدّولةِ الإسلامية منذ نشأتها وحتى القرنِ الرّابع الهجريّ.

إنّ الباحث يجدُ معلوماتٍ متناثرةً عن الصّيرفة في كتب التاريخ العامّ ومعلومات أكثر في كتب النظم المختلفة، ولا سيما الإداريّة والماليّة، وكذا تناولتها كتب الأدب، واهتمّت بها كتب الفقه من حيثُ بيانُ الوجهِ الصّحيحِ في التّعامل المصرفي، واعتنت بها أيضًا كتبُ الحسبة والأموال، فمن ضمن مهام المحتسب مراقبة الصيارفة. واهتمّت بها الدّراساتُ الحديثةُ، فهي وإن كانت قليلة، ولكنّها مهمّةٌ، نذكر منها دراسة الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدُّوري: (تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري) التي تناول فيها الجهبذة والصيرفة وتطورها حتى القرن الرابع الهجري، وتناولها أيضًا الأستاذ الدكتور عبدالمجيد الكبيسي في بعض دراساته خاصة: (أسواق بغداد حتى العصر البويهي)، و(أصول النّظام النّقْديّ)، وتناولتها الدكتورة أمل عبد الحسين عباس باهتمام أكبر في رسالتها للدكتوراه في جامعة بغداد، الموسومة بـ: (الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني حتى القرن الرابع الهجري).

ونظراً لأهمية الموضوع والرّغبة في مواصلة جهد من سبق جاء هذا البحث لإبراز

قضية مُهِمَّة في التَّاريخ الاقتصاديّ تتبعنا فيها المعنى اللغويّ والاصطلاحيّ للصَّيرفة والصَّيارفة والصَّرَّاف، ثم تناولنا التَّطوُّرَ التاريخيَّ للصيرفة، وأنواع الصيرفة في الدولة الإسلامية، وأهم المهام التي تَكَفَّلَ الصَّيارفةُ القيامَ بها.

وتناول البحثُ اهتمام مسؤولي الدولة الإسلامية بالصيرفة، وأثر الصيرفة في استقرار النَّشاط الاقتصاديّ وازدهاره في الدَّولةِ الإسلاميَّةِ.

تمهيد:

يمكن التَّوصُّلُ إلى المعنى اللغويّ لكلمة المصرف من خلال معرفة معنى الصَّرَّاف والصَّيرفي والصَّيرف، فهي جميعًا تأتي بمعنى صَرَّافِ الدَّراهم[1]، أي الذي يقوم بتصريفها، وهي أيضًا «فضل الدرهم على الدرهم والدينار على الدينار»[2] ولما كانت العملة الفضية (الدراهم) والذهبية (الدينار) هي السَّائدة في الدولة العربية الإسلامية جاء معنى الصَّرف «بيع الذَّهب بالفِضَّة»[3]، أي بمعنى تحويل العملة «صرف الدراهم بالدنانير»[4]، ويستعمل الصَّرف بين العملة الواحدة أيضًا «بين الدرهمين صرف، أي فضل لجودة فضة أحدهما»[5] وورد الصيرفي أيضًا بمعنى «صراف الدراهم ونقادها»[6]، أي يُبَيِّنُ فَضْلَ بعضها على بعض في القيمة والنقاوة والجودة، ويفهم مما تقدم أنَّ معنى الصَّرف لغويًا هو تبديل العملات النَّقْدِيَّةِ وتحويلُها من عملة إلى أخرى أو ضمن العملة الواحدة، ومن هنا يبرز معنى المصرف، فهو المكان الذي تتمُّ فيه عملية الصرف المذكور أعلاه. فنرى أنَّ الصَّيرفَةَ مهنةٌ قائمة بذاتها تميزت عن المهن الأخرى بكونها اختصَّتْ بالقيمة النقدية للأشياء، والصَّيرفيُّ هو الشَّخصُ الذي اتخذ الصيرفة مهنةً وكسبًا له قائمةً على أساسِ التَّعامل النَّقْديّ.

---

(١) محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، المجلد السادس (بيروت، بلا) ص ٥٤.

(٢) جمال الدين بن منظور: لسان العرب، المجلد التاسع، (بيروت، ١٩٥٦) ص ١٩٠.

(٣) المصدر السابق، ج ٩، ص ١٩٠

(٤) الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ج٦، ص ١٦٤

(٥) المصدر السابق، ج ٦، ص ١٦٤

(٦) المصدر السابق، ج ٦، ص ١٦٤

أمَّا معنى الصُّراف اصطلاحاً فكثرت الأقوال فيه، إذْ أبدى كلٌ رأيه حسب لختصاصه وعلمه، وسنذكر هنا بعض الأقوال المشهورة التي أبداها أناس من الصنوف والاختصاصات المختلفة، في بيان المراد من هذه الكلمة، متأثرين بأعمالهم وعلومهم، فأطلقت مثلاً تسمية الفلاس على الصيرفي، ويُعْنى به الشخص الذي اتخذ عملية بيع النقود مهنة خاصة به، و«الفلاس هذه نسبة إلى من يبيع الفلوس وكان صيرفياً»[1]. وأورد السمعاني[2] وهو الذي رَكَّزَ على الأنساب رأيه، فقال «الصُّرَّاف .. هذه نسبةٌ لجماعةٍ يبيعون الذَّهبَ بالفضَّةِ أو يزنون ويبيعون الذهب بالذهب متفاضلاً». والصَّيرفة عند الفقهاء هي: بيع الثَّمَن بالثَّمَنِ جنساً بجنس كبيع الذهب بالذهب أو بغير جنس كبيع الذهب بالفضة[3]، وورد عند بعض أخر من الفقهاء، بمعنى عقد بيع تكون فيه السَّلع المتبادلة من معدنٍ نفيسٍ[4]، في حين ورد عند النسفي «الصَّرْفُ فَضْلُ الدِّرهم على الدِّرهم، ومنه اشتق اسم الصَّيرفي، والصَّراف لتصريفه بعض ذلك في بعض»[5]. وذكره القلقشندي[6]، والصيرفي عنده هو الذي يتولَّى قبضَ الأموالِ وصَرْفَهَا، وهو مأخوذ من الصَّرف وهو صرفُ الذَّهبِ والفضة في الميزان، في حين أُطلق بعضهم تسمية النَّاقد أو النَّاقدي، فورد «خذوا من فلانٍ النَّاقد وفلان النَّاقد كلَّ ما عندهم من الوَرِقِ والعَينِ السَّاعة»[7].

ومن المحتملِ أن يكونَ إضفاءُ هذه التَّسمية على الصَّرَّاف تشبيهًا بنقد الحديث وغربلته لبيان صحته، وذلك لتشابه عمل الاثنين الذي يَتَطَلَّبُ الدِّقَةَ والتَّمْحِيصَ والتَّثَبُّتَ قبل إبداء الرأي.

---

(١) عز الدين أبو الحسن علي بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب، ج٢ (القاهرة ١٩٣٦) ص ٢٣٠

(٢) السمعاني، الأنساب، تعليق عبدالرحمن بن يحيى، ج ٨ ، (حيدر أباد الدكن، ١٩٦٢م) ص ٢٩٥.

(٣) محمد أعلى بن علي التهانوي: موسوعة اصطلاحات العلوم الإنسانية، ٦ أجزاء (بيروت ١٨٦١م)

(٤) هفننك، دائرة المعارف الإسلامية، مادة «صرف»، ترجمة أحمد الشنتناوي، ١٥ مجلد، ج ١٤.

(٥) النسفي: طلبة الطلبة، (القاهرة ١٨٩٠) ص ١١٣

(٦) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٥، (القاهرة ١٩١٢م)، ص ٤٦٦.

(٧) أبو علي المحسن بن علي التنوخي: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، (ت ٣٨٤هـ) تحقيق: عبود الشالجي، ج٣ (بيروت: ١٩٧١) ص ٨١.

وقد خلط بعضهم بين الجهْبذ والصُّرّاف، فنراهم يطلقون أحيانًا كلمة الجهبذة والجهابذة على الصَّرافين، والجِهْبذ في الأصل هُوَ كَاتِبُ خراجٍ معروف زمَن السَّاسانيينَ، وكان هذا معروفًا للمسلمين في العصر الأموي والعباسي، واستعان بعض الولاة بالجهابذة لجباية الضَّرائب في بعض المقاطعات، وفي القرن الثَّالث الهجريِّ، التاسع الميلادي حصل تَطَوُّرٌ في استخدام هذه الكلمة، فتَحَوَّلَ بعضُ الجهابذةِ من كُتَّابِ خراجٍ إلى أصحاب بيوت مالية، وذلك على إثر تعيين بعض التجار لجهبذة بعض المناطق مثل تعيين يوسف بن فنحاص جهبذاً للأهواز في وزارة علي بن الفرات الأولى (٢٩٦ - ٢٩٩هـ / ٩٠٨ - ٩١٠م) والغايةُ من تعيينِ هذا التَّاجر جِهْبذًا حاجةُ الدَّولةِ إلى المال قبلَ موعدِ الجباية، فيقوم الجهبذ بالتسليف، ثم يستوفي أمواله بعدئذ من ضرائب الأهواز[١]، فبدأ الجهابذة يمارسون أعمال الصرافين، وبدأ الجهبذ يعرف بأنه «النَّاقدُ الخبيرُ بغوامض الأمور والعارف بطرق النقد»[٢]، فمن المحتمل أن يكونَ هذا الخلطُ بين الصيرفةِ والجهبذةِ ناجمًا من تقاربِ الحرفتين وتمازجهما وتعامل كلتيهما بالعملات النقدية وتحويلها، فأعمالهما متقاربة، وربما كان بعض الجهابذة يمارسون عمل الصرافين. في حين أطلق بعض المؤرخين المحدثين على الصرافين اسم أصحاب البنوك، وبيوتهم المالية بمنزلة بنوك، فشبه عمل الصرافين بعمل البنوك الحديثة[٣]، وخالفهم بعض آخر في الرأي، فأكَّدوا أنَّ المصارف في العهد العباسيِّ تختلفُ اختلافًا كبيرًا عن المصارف الحديثة من حيثُ إنَّ أغلَبَها مصارفُ خاصَّةٌ يملكها الأفراد، ومن حيث إنَّ أعمالها أقلُّ تخصصًا من المصارفِ الحديثة[٤].

التَّطَوُّرُ التَّاريخيُّ للنِّظامِ المصرفيِّ في الدَّولَةِ الإسْلامِيَّةِ:

ترجع ممارسة مهنة الصيرفة في البلدان العربية إلى حقب تاريخية قديمة، فكان سكان العراق القدماء سباقين إلى ممارسة هذه المهنة، فزاول العراقيون القدماء الصيرفة كأساس

(١) عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بغداد، ١٩٤٨، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٢) الزبيدي، تاج العروس، ج ١٢، ص ٥٥٨، الفيروز أبادي: القاموس المحيط، ج ١، ص ٣٥٢.

(٣) الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٥، د. حمدان عبد المجيد الكبيسي: أسواق بغداد حتى نهاية العصر البويهي، (بغداد ١٩٧٩م) ص ٧٣.

(٤) صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، (بغداد ١٩٥٣م) ص ٢٦٠

لتنظيم حياتهم الاقتصادية، وأفرد حمورابي (١٧٢٨ ـ ١٦٨٦ ق.م) في شريعته ما يقرب من ١٢٠ مادة من مجموع ٢٨٢ مادة للمعاملات المالية والشؤون التجارية، عالجت المعاملاتِ المصرفيَّةَ والائتمانَ وأمورَ التِّجارةِ والاستثمار وغيرها من المعاملات المالية[١].

وعثر على مجموعة من الرقم الطينية في العهد الآشوري في حدود منتصف الألف الثاني (ق.م) تدور حول معاملات مصرفية خاصة بالائتمان التجاري والبيع الأجل[٢]، واشتهر أفراد أسرة آل يجيي في عهد البابليين بأعمالهم المصرفية التي بدأت عام (٦٨٥ ق. م)، واستمرت حوالي أربع مئة سنة، وكانوا يقومون بالنَّسيئةِ والتَّحويلِ والعقودِ التِّجاريَّةِ والماليَّةِ والقروض من مدينة إلى أخرى[٣].

واستمرَّ النَّشاطُ المصرفيُّ في العراق، وهذا ما نلمسه من نشاط مدينة المدائن في المرحلة التي سبقت الإسلام في مجال التبادل التجاري والمعاملات المصرفية المتعلقة بتبادل العملات المتداولة، وهي المسكوكاتُ الفضّيَّةُ والذَّهبيَّةُ، ثم نقل الصيارفة مركزهم إلى الكوفة في العهد الإسلامي[٤].

ولم تقتصر ممارسة الصيرفة على سكان العراق، بل عرفها العرب في الجزيرة العربية قبل الإسلام، فكان من أبرز النشاطات الائتمانية التي مارسها العربُ المصرفُ والصَّيرفةُ[٥]، وبرزت من بينهم فئة تخصصت بهذه الحرفة مستفيدةً من موقعها المتوسط بين الساسانيين الذين كانت عملتهم هي الفضية والبيزنطيين الذين استخدموا العملة الذهبية، فأخذ العرب يقومون بأعمال الصيرفة[٦]، فكانت هذه المهنة مصدرًا مهمًا من مصادر تراكم الثروة لديهم ومصدرًا لتمويل النَّشاطات التِّجاريَّةِ والزِّراعيَّةِ في الوقتِ نَفْسِهِ، وهناك إشارةٌ إلى وجود صرافين في أسواق المدن العربية قبل الإسلام مثل مكة ويثرب والحيرة والأنبار وغيرها[٧].

(١) حسن النجفي: مقتبسات اليهود من الشرائع العراقية القديمة، (بغداد ١٩٨٧م) ص ٢٧

(٢) المصدر السابق، ص ٣٦.

(٣) الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ١٦٩-. السعدي، الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ١٠٤.

(٤) لويس ماسنيون، خطط الكوفة وشرح خريطتها، ترجمة تقي محمد، (النجف ١٩٧٩م) ص ١٩.

(٥) محسن خليل، في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي، (بغداد ١٩٨١م) ص ٦٩.

(٦) صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص ١٠٠.

(٧) الكبيسي، أصول النظام النقدي، ص ٤٦.

وعند ظهور الإسلام في البلاد العربيةِ وقيام الدولة الإسلامية أباحَ الدينُ الإسلاميُّ التعامل المصرفي، فقد سأل بعضُ الصَّحابةِ الرَّسولَ الكريم ﷺ عن الصرف فأجاب: إن كان يدًا بيد فلا بأس ولا يصلح نسيئة[1]، وقال أيضًا: «لاتبيعوا الذَّهبَ بالذَّهبِ إلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ، ولا تُشِفُّوا[2] بَعْضَهَا على بَعْضٍ[3]، وورد عنه: «الوَرِقُ بالذَّهَبِ رِبًا إلاَّ هَاءَ وَهَاءَ»[4]. وقد مارس عدد من الصَّحابة مهنة الصيرفة، منهم الزبيرُ بنُ العَوَّامِ الذي كان يأخذ الوَرِقَ من التجار، ويكتب لهم سفاتج إلى البصرة والكوفة، فيأخذون أجود من وَرِقِهِمْ[5]، وكذلك ورد عن عبدالله بن عباس أنه كان يأخذ الورق بمكة من التُّجَّارِ والمسافرين على أن يكتب لهم إلى الكوفة ليأخذوا مثل ورقهم[6].

وبعد اتساع الدولة الإسلامية وتمصير الأمصار نشطت المعاملات المصرفية في المدن العربية تبعًا للاستقرار الاقتصاديِّ النَّاجم عن الرَّخاء، والازدهار السِّياسيِّ والاقتصاديِّ للدَّولة وتوحيد النقد، فنشطت الصيارفة في أسواق المدن مثل البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان وواسط وبغداد وسامراء، وغيرها من المدن الإسلامية[7]، وكان للكوفة أثرٌ بارز في المعاملات المصرفية وازدهارها، إذ إنَّ صَرَّافي المدائن انتقلوا بعد الفتح الإسلاميِّ للعراق إلى الكوفة، وعاودوا نشاطهم المصرفي، وكان لذلك أثر طيب في الكوفة، إذ نظمت أعمال الصيارفة، وأتقنت المهنة، وكان لصيارفها فضل كبير في تقدم الصيرفة في العراق وفي بغداد بشكل خاص[8]. ووصل النشاط المصرفي أقصاه في بغداد بعد بنائها حين

---

(١) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، (ت ٢٧٥هـ)، مراجعة محمد محيي الدين ج٣

(٢) الشفّ في النقود: الربح والزيادة، ومعنى «لا تشفوا» أي: لا تزيدوا، د. محمد عمارة: قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، دار الشروق، ص ١، (القاهرة: ١٩٩٣م)، ص ٢١٧

• قال الإمام النووي: «ولا تُشِفُّوا» هو بضم التاء، وكسر الشين المعجمة، وتشديد الفاء، أي: لا تفضّلوا، والشِّف بكسر الشين، ويطلق أيضًا على النقصان، فهو من الأضداد، يقال: شف الدرهم بفتح الشين يشف بكسرها إذا زاد وإذا نقص (هيئة التحرير)

(٣) أبو الحسين مسلم القشيري: صحيح مسلم، شرح النووي، (ت ٢٦١هـ) ج ١١، ص ١١.

(٤) المصدر السابق، ج ١١، ص ١١.

(٥) أبو عبد الله محمد بن سعد الزهري، الطبقات الكبرى، (بيروت ١٩٥٧م) ج ٣، ص ١٠٨.

(٦) العلي: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ص ٢٦٤، المبسوط، نقلاً عن السرخسي، ج ١٤، ص ٣٧.

(٧) الكبيسي: أصول النظام النقدي، ص ٤٦.

(٨) ماسينون، خطط الكوفة وشرح خريطتها، ص ٢٢.

أصبحت مركزًا لدولة مترامية الأطراف، فكثر سكانها، وتَنَوَّعَتْ معاملاتُهَا الماليَّةُ، إضافة إلى تعدد دور الضرب وتسرب الأموال الأجنبية إليها، كلّ ذلك ساعد على إنعاش الصُّيْرَفَةِ في بغداد.

وكانت الصُّيْرَفَةُ تمارس من قبل الصرافين ومن قبل الدولة أيضًا حيث كان بيت المال بمنزلة مصرف رسمي متميز لإقراض الناس وتسليفهم[١]، وشهدت بداية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي نشاطًا مصرفيًا واضحًا حيث اتخذت المصارف شكل بيوت مالية أوجدتها ضرورات النشاط التجاري، وتعامل المسؤولين مع تلك المؤسسات[٢]، وانتشرت المصارف انتشارًا كبيرًا في أنحاء الدَّولةِ الإسلاميَّةِ، فأصبح في كلّ مدينة مصرف، بل أصبحت هناك أسواق مخصصة للصيارفة مثل سوق درب العيون في الكرخ ببغداد[٣]، وازدحم الصرافون في أسواقهم، فأورد ناصر خسرو في رحلته أنه كان بسوق الصَّرَّافين بمدينة أصفهان مئتا صراف، وكانوا جميعاً يجلسون في سوق واحدة تُسَمَّى سوقَ الصَّرَّافينَ[٤]، وكان للمصارف إضافة إلى ذلك فروع في مدن أخرى مِمَّا عمل على زيادة ربط مدن الدولة اقتصادياً.

ولسبق العراق غيره بالمعاملات المصرفية نرى ارتباطًا وثيقًا بين الحجاز ومصر والشام والأندلس بالمؤسسات المصرفية العراقية[٥]، وكان للمنافسة بين العباسيين في بغداد والفاطميين في مصر وشمال إفريقيا أثرٌ مُهِمٌّ حيثُ شَجَّعَ الفاطميونَ انتقالَ أربابِ رؤوسِ الأموالِ إلى مصر، وكان بينهم عدد من الصَّيَارفة العراقيينَ، وقد سَهَّلَ انتقالَهُمْ وجودَ فروعٍ مصرفيَّةٍ في مصرَ للمصارفِ العراقية[٦].

---

(١) راجع الصفحات القادمة من هذا البحث

(٢) الكبيسي، أسواق بغداد حتى نهاية العصر البويهي، ص ٢٥٢.

(٣) أبو علي أحمد بن محمد مسكويه: تجارب الأمم، (القاهرة ١٩١٤م) ج٢، ص ١٨٨.

(٤) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي، (بيروت ١٩٦٧م)

(٥) الكبيسي، المؤسسات الاقتصادية، كلية الآداب، قسم التاريخ، جامعة بغداد، تشرين الثاني ١٩٨٨.

(٦) المصدر السابق.

وَظَائِفُ المصَارِفِ

أَعْمَالُ المصَارِفِ

أ) تَقْوِيمُ النُّقُودِ:

وهي قضيةٌ ذاتُ أهميةٍ كبيرةٍ يقومُ بها الصيرفي قبل أن ينجز أيَّ معاملةٍ ماليةٍ، فيعمد أوَّلاً إلى تقدير قيمة النقد الشرائية. وتُسَمّى هذه العمليةُ عند بعضهم بالنَّقاد[1]، أي: نقد الدراهم، وهو التمييز بين جيِّدِهَا ورديئها، وهي كما أسلفنا عمليةٌ مهمةٌ وشاقَّةٌ في الوقت نفسه. ولكن بكثرة المعاملة المصرفية أصبحَ لدى الصَّيارفةِ خبرةٌ باختبار النقود، واتبعوا في ذلك وسائلَ متعَدِّدةً سهلةً، وأخرى معقدةً، تبعًا لنوعية النقود وضروب الغِشِّ والتَّدْلِيسِ المستخدمةِ فيها[2].

وتتضح أهميةُ الصَّرَّافينَ أكثرَ إذا علمنا أنهم الجهةُ الوحيدةُ التي تتولّى عمليةَ تقويم النقود، ومدى جودتها، وتحديد وزنها، وقيمتها بين النقود المتداولة[3].

ومن الطرق التي يستخدمها الصَّيارِفَةُ في اختيار النقود وتقويم قيمتها النقدية ما يأتي:

١ـ الاعتمادُ على ثقل الدِّينار وصوته «فإنَّ للذهب من الثقل وتلزز الأجزاء صفة لايدانيه فيها ما يغش به، وكذلك صوته إذا نقر فإنه رخيمٌ معتدلٌ، فإذا غشَّ بالنحاس أو الفضة ظهر في صوته دقة واحدة تدلُّ على صلابة وصلت في مجسه»[4].

٢ـ يُوضَعُ الدِّينارُ بينَ الأسنانِ، فإذا كان لَيِّنًا دلَّ على جودتِهِ، وإذا كانَ صلبًا كانَ رديئًا[5].

(١) أبو الفضل جعفر علي الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة، (مطبعة المؤيد ١٨٩٨م) ص ٧.

(٢) الكبيسي، أصول النظام النقدي، ص ٤٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٧.

(٤) أبو الفضل جعفر علي الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة، (مطبعة المؤيد ١٨٩٨م) ص ٧.

(٥) السعدي، الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ١١١، أحكام السوق، نقلاً عن يحيى ابن عمرو، ص ١٢٨.

٣ـ الاعتمادُ على حَمْيِ الدِّينار بالنَّار، فإذا اسْوَدَّ أو اخْضَرَّ كان مغشوشًا[١].

٤ـ التَّعليق، وتُعَدُّ من أكثرِ الطُّرُقِ سلامةً، وهي أن يدقَّ الذَّهبُ بعدِ إضافةِ الملح فإن تَغيَّرَ لونُهُ شُكَّ في نقاوةِ الدِّينارِ[٢].

٥ـ وهناك طريقة سهلة، أوردها الجاحظ، وهي أن يُقَرِّبَ الدِّينار من الشَّعر، ويلاحظ مدى التصاق الدينار وصعوبة استمراره، فإذا كان جيِّدًا صَعُبَ استمرارُ التصاقه[٣].

٦ـ استعمال محاك المنتقد[٤]، الذي يختبر به جودة القطع النقدية.

٧ـ يقوم الصَّيرفيُّ بِكَسْرِ الدِّينارِ[٥]، وملاحظة غشه أو قطعه بالكار وملاحظة التدليس والغش الموجود فيه.

أمَّا بالنسبة إلى تقويم الدراهم واختبارها فهناك طرق كثيرة وعديدة لِكشفِ زيفِ الدِّرهمِ ومدى نقاوته، وكان يُسَمَّى الدِّرْهَمُ المغشوشُ بـ (الزيوف)[٦]، ومن هذه الطرق المذاق حيث إنَّ مذاقَ الفضةِ الصَّافيةِ عذبٌ، ومذاقَ المغشوش مُرٌّ[٧]، وكذلك بواسطة كسر الدرهم الذي يُشَكُّ في صحته وملاحظة غشه، وهناك طريقةُ الحمي أيضًا، فإذا اسْوَدَّ الدرهمُ كان مغشوشًا وطريقة سبك الروباس[٨]، وطريقةُ قياسِ الوزنِ للقطعِ النَّقْديَّةِ في الهواءِ والماء، ثم يقارن النسبة[٩].

ب) تَحْوِيلُ العُملاتِ النَّقْدِيَّةِ وصرفُ الصُّكوكِ والسُّفاتج:

يقومُ الصَّيارفةُ بعملٍ مُهِمٍّ وأساسيٍّ وجوهريٍّ بالنسبة للتعامل الماليِّ، إذ كانوا بمنزلة

---

(١) الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة، ص ٧.

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، التبصر بالتجارة، (القاهرة ١٩٣٥) ط ٢ ص ١١.

(٣) المصدر السابق، ص ١١.

(٤) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محمد محيي الدين (القاهرة ١٩٥٦) ط٢، ج٣ ص ٣٦٩

(٥) الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة، ص ٧.

(٦) الجاحظ، التبصر بالتجارة، ص ١٠.

(٧) المصدر السابق، ص ١١.

(٨) الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة، ص ٨.

(٩) السعدي، الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ١١٢.

العمود الفقري للأسواق بما يقدمونه من خدمات كبيرة للتجار، فهم الذين يتحمّلون مسؤولية تبديل العملات النقدية وتحويلها من فئة إلى أخرى، ويقومون أيضًا بصرف الصكوك والسفاتج.

وكان أثرُ الصيارفة أوضحَ في أسواقِ المدنِ التي توجدُ فيها العملاتُ النقديّةُ المختلفةُ حيث يخدمُ التّعاملُ النقديُّ في مثل هذه الأسواق، ويكون ذلك بتبديل العملات المتداولة في الأسواق التجارية إمّا بتحويلِ العملاتِ الأجنبيّةِ إلى العملاتِ المتداولةِ في الدولةِ العربيّةِ الإسلامية وإمّا بتحويل الدّراهم إلى الدنانير وحسب ضرورة التعامل المالي.

وثمة عوامل عدة أسهمت في إكثار تدفق العملات الخارجيّة إلى الدّولةِ العربيّةِ الإسلاميّةِ، منها الجباياتُ التي تُرْسَلُ من الأقاليم إلى مركز الدولة، فهناك الدّراهمُ الغطريفية[1]، والمحمدية[2]، والخوارزمية[3]، والمسيبية[4]، وتصرف هذه القيم النقدية من قبل صيارفة الدولة في الأسواق (الجهابذة) أو عند المصرفيين الموجودين في الأسواق[5]، ومن العوامل الأخرى ما يرد به التجار من الخارج من عمل نقدية غير متداولة في الأسواق المحلية[6].

وكانت قيمةُ النقودِ متذبذبةً في أسواقِ التّعامل الماليّ، فتارةً يصلُ الدينارِ إلى عشرةِ دراهم، وتارة يصل إلى ثلاث مئة درهم[7]، وكان لتدفق معدني الذهب والفضة أثر في

---

(١) الغطريفية، دراهم كانت لأهل بخارى، ضربت من معادن مختلفة، ونسبت إلى مكان ضربها مدينة غطريف أو غدرف بنولحي بخارى. د. محمد عمارة قاموس المصطلحات الاقتصادية، ص ٤٠٩، د. أحمد الشرباصي: المعجم الاقتصادي الإسلامي، دار الجيل، القاهرة، ١٩٨١م، ص ٣٦٣.

(٢) المحمدية نوع من الدراهم كانت لأهل بخارى وهو من ضرب الإسلام، د. عمارة، قاموس المصطلحات الاقتصادية، ص٥١٩، الشرباصي، المعجم الاقتصادي، ص ٤٠٩

(٣) الخوارزمية نوع من الدراهم كانت لأهل خوارزم، ياقوت الحموي معجم البلدان، (بيروت ١٩٧٩م)، ج ٢، ص ٢٩٧.

(٤) المسيبيةُ دراهم كانت لأهل بخارى من ضرب الإسلام، عمارة قاموس المصطلحات، ص ٥٢٧، الشرباصي، المعجم الاقتصادي، ص ٤٢٢

(٥) شمس الدين محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (لبنان ١٩٠٩) ط٢، ص٢٣٩.

(٦) السعدي: الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ١١٥.

(٧) المصدر السابق، ص ١٢١.

زيادة أسعار العُمل النقدية وانخفاضها، فعرقلة الطرق وسوء العلاقات السياسية يُفْضِي إلى انقطاع تدفّق هذا المعدن أو ذاك، فيؤدي إلى تغيير نسبة التبادل فيها.

ولا يخفى أنَّ القدرةَ الشّرائيّةَ للنقد تعتمدُ على قوة اقتصاد الدولة الإسلامية وعلاقتها المالية مع البلدان الأخرى[1]، ويرى بعضهم أن هناك علاقةً وطيدةً بين الكمية المضروبة في دور الضرب وأسعار تبادل الدنانير والدراهم[2]، وكان لتدخل الدولة وتحديد أسعار التبادل أثره في قيمة النقود.. كما حصل في القرن الرابع الهجري عام ٣٨٩هـ / ٩٩٨م حينَ قرَّرتْ الدولةُ سعر الدينار بثلاث مئة درهم.

أمّا أهم المعاملات التي يقوم بها الصيارفة فهي

المراطلـة :

وهي عمليةُ بيعِ الذّهبِ والفِضّةِ بالفِضّةِ بمثله وزنًا، ويكون ذلك بوضع الذهبين في كفتي الميزان، فإذا استوت الكفتان كان ذلك الوجه الصحيح للمعاملة[3]، استنادًا إلى الحديث الشريف «الذَّهَبُ بالذَّهبِ ربًا إلاّ هَاءَ وهاءَ»[4]، وقال رسول الله ﷺ أيضًا «لا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بالذَّهَبِ إلاّ عينًا بِعَينٍ وَلا الوَرِقَ(٥) بالوَرِقِ إلاّ عينًا بِعَينٍ . إنّي أخْشَى عليكم الرَّماءَ، ولا تَبيعُوا الذَّهبَ بالوَرِقِ إلاّ هاءَ وهلم، ولا الوَرِقَ بالذَّهبِ إلاّ هَاءَ وهلم»(٦) وروى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «الذَّهَبُ بالذَّهَبِ وَزْنًا، مثلاً بِمِثْلٍ، الفِضّةُ بالفِضّةِ وَزْنًا بِوَزنٍ، مثلاً بِمثْلٍ، فَمَنْ زَادَ أو استَزَادَ فَهُوَ رِبًا»[7].

---

(١) السعدي، الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ١٢٧

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٧.

(٤) صحيح مسلم، ج ١١، ص ٩.

(٥) الوَرِق: الدراهم المضروبة من الفضة، وهي معروفة عند العرب، الشرباصي، المعجم الاقتصادي، ص ٤٧٦.

(٦) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، تحقيق: سليم البشري وآخرين، ص ١٤٨.

(٧) صحيح مسلم، ج ١١، ص ١٥.

وعن سعد بن عبادة: «كُنَّا نُبَايِعُ اليهودَ عامَ خيبر الأوقية من الذَّهبِ بالدِّينارين والثلاثة، فنادى منادي رسول الله ﷺ: لا يحل الذهب إلا وزنًا بوزن»[1].

وعن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «الذَّهَبُ بالذَّهَبِ، والفِضَّةُ بالفِضَّةِ، والبُرُّ بالبُرِّ، والشَّعير بالشعير، والتَّمْرُ بالتمرِ، والمِلْحِ، بالمِلْحِ، مِثْلاً بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ أو اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرْبَى الآخِذُ والمُعْطِي فِيهِ سَوَاءٌ»[2] وهناك شروط وضعها الفقهاء في بيان صحة عملية المراطلة وهي تساوي وزن القيمتين، والمساواة في جودة النقد المراطل به، ولا يجوز أن يقترن مع المراطلة عقد بيع، «قال مالك فيمن أتى بذهب هاشمية إلى صراف، فقال له راطلني بها بذهب عتيق هي أكثر عددًا من عددها وأنقص وزنًا من الهاشمية، فكان إنما أعطاه فضل عيون القائمة الهاشمية بمكان عدد العتيق وفضل عيونها»[3].

المبادلة:

وهي عمليةُ بيعِ النَّقْدِ بمثله[4]، والمعاملة بالمبادلة تكونُ قليلةً ومحدودةً، لأنها عددت فقط بالمعدود من الدراهم والدنانير، وهو في العدد جائزٌ عندَ مالكٍ فيما قَلَّ مثل الدينارين والثلاثة والدرهمين والثلاثة إذا استوى العددان، فإن كثر العدد لم يصلح[5]، ووضع الفقهاء ضوابطَ لهذا النوع من المعاملات النقدية وفي المبادلة أن تتمَّ المعاملةُ يدًا بيد لا يفارق أحدهم الاخر قبل أن يتمَّ قبضُ المبلغين، وأن تجري المبادلة دون شروط مسبقة[6].

الصَّرْف:

وهي عَمَلِيَّةُ بيعُ الفضَّةِ بِالذَّهبِ[7]، وهناك ضوابطُ فقهيَّةٌ حَدَّدَتْ سلامةَ هذه المعاملة الماليَّةِ، منها أن تذكر حصة كلِّ دينار وعملة الصَّرف، فتقول: أبيعك هذه العشرة دنانير

(١) صحيح مُسلم، ج ١١، ص ١٥.

(٢) المصدر السابق، ج١١، ص ١٤.

(٣) مالك بن أنس: المدونة، ص ١٤٨.

(٤) السعدي: الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ١٤٨.

(٥) مالك بن أنس: المدونة، ص ١٤٨.

(٦) السعدي، الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القران الرابع ص ١٤٨.

(٧) المصدر السابق، ص ١٥٠.

كلِّ دينار بعشرة دراهم، وعقد المصارفة يجب أن يَتِمَّ حالاً وفي المجلس، وكلَّ أمر يؤخر عمليَّةَ التقابض هذه من شأنه أن يبطل البيع، لقول الرسول ﷺ «لا تبيعوا منها غائبًا بناجزٍ»[1].

وإضافة إلى تحويل العملات النقدية كانَ الصيرفي يقوم بتصريف الصُّكوك والسُّفاتج، وبذلك ساعد على توافر السيولة النقدية، وسمح بانتقال الأموال، وحافظ عليها من الضَّياع والسرقة، والصكوك وسيلة من وسائل الائتمان وهو أمْرٌ خَطّيٌّ بدفعِ مقدارٍ من النُّقودِ إلى الشخص المسمَّى فيه[2]، وكان الصَّكُّ يستعملُ على الصَّعيدينِ الرَّسميِّ والشَّعْبيِّ، وكانت الرَّسميةُ منها تُسْتَخْدَمُ لدفعِ الرَّواتب وأرزاق الجند وقد استخدم عمر ابن الخطاب رضي الله عنه الصك وختم أسفله[3]، وكانت بعض الصكوك الحكومية تصرف في بيت المال، وقد يؤجل صرف الصك لعدم توافر المال الكافي. فقد امتنعَ صاحبُ الدِّيوان عن صرف الصَّكِّ ليزيد بن المهلب قائلاً له «إنَّ خراجَكَ لا يفيءُ به الخراجُ»[4]. وقد تصرف هذه الصكوك عند الصيارفة، وكان حاصل الصيرفي درهمًا في كلِّ دينار في بعض الأحيان بمنزلة رسم على صرفه الصكوك.، وكانَ الصَّكُّ يقومُ مقامَ سندِ الدَّينِ على الأشخاص، إذ أورد الصابي- أنَّ «الوزير علي بن الفرات يصك لشخص أخر، وقال. هذا صك علي بن فرات بثلاثة آلاف درهم، فيجعلها بنفقته»[5].

وشاع استعمال السفتجة في الدولة الإسلامية وهي من وسائل الائتمان أيضًا، ويقصد بها الحوالاتُ أو ورقةٌ ماليَّةٌ أو خطابُ ضمانٍ، وتَعْني: «أن يعطيَ رجلٌ مالاً لآخر، وللآخر مال في بلد المعطي... فيوفيه إياه، فيستفيد أمن الطريق»[6]، وكان نطاق استخدام السفتجة أوسعَ منه من الصكوكِ، إذ إنَّ مجالَها أوسعُ من البلد الواحد الذي كانت تتمُّ فيه الصكوك

---

(١) صحيح مسلم، ج ١١، ص ٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٠، ذيل تجارب الأمم، نقلاً عن أبي شجاع، ص ٢٥٣.

(٣) محمد حسين الزبيدي، العراق في العصر البويهي، (القاهرة ١٩٦٩)، ص ٢٢٦.

(٤) أحمد بن يعقوب واضح تاريخ اليعقوبي، (ت، ٢٤٨هـ) ج٢، ص ١٥٤ – ١٥٥.

(٥) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٤، ص ١٤٥.

(٦) أبو الحسن الهلال بن المحسن الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، تحقيق عبدالستار أحمد، (القاهرة: ١٩٥٨م)، ص ٨٤.

غالبًا[1]. أمَّا السفاتجُ فتنظم مثلاً من قبل أحد صيارفة العراق، ويحولها إلى أيِّ جهةٍ ماليةٍ معروفة، وكان لها أثرٌ في توثيقِ العلاقاتِ بينَ المؤسساتِ المصرفيَّةِ في أقاليمِ الدَّولةِ الإسلامية، وتُعَدُّ السفتجة من أرقى أنواع التعامل المالي المصرفي، وهي تشبه إلى حدٍّ كبير شكل الحوالة التجارية أو ما يُسَمَّى بالكمبيالة[2].

وكان مورد الصيارفة لقاء هذه الخدمات الواسعة أرباحاً طائلة، فيذكر أن «رجلاً كتب إلى مغنٍّ رقعة إلى صراف يعامله بخمس مئة دينار، فذهب المغني إلى الصيرفي، وأعطاه الرقعة، فسأله الصيرفي: أنت الرجل المسمى في التوقيع؟، قال: نعم، فقال الصيرفي: أنت تعلم، أن أمثالنا يعاملون للفائدة، وربحنا أن يعطي في هذا ما يسكر في كلِّ دينار درهم[3]. وكذلك قام الصيارفة بالتوسط بين الناس ودور الضرب، فكانوا يأخذون الذهب والفضة من الناس لسكِّها، ثم يدفعون لهم نقودًا تعادلها في القيمة الاسمية، وبذلك يستفيدون من الفرق بين القيمتين[4].

ائتمانُ الوَدائِعِ:

ومن الوظائف الأساسية التي كانت تقوم بها المصارف قَبُولُ الودائعِ، وائتمانُ الودائعِ، وائتمان الأموالِ، ويذكر أنَّ استيداع الأمانات كان شائعًا منذ صدر الإسلامِ، فيروي ابن سعد عن ودائع الزبير بن العوام التي بلغت مليونين ومئتي ألف درهم فيقول: «إنَّ الرجلَ كان يأتيه بالمال ليستودعه إياه، فيقول الزبير: لا، ولكن هي سلف، إنِّي أخشى عليه الضيعة»[5].

وكان الصَّرَّافونَ يَقْبَلُونَ الودائعَ، ويعملون على تسهيل عمليات الائتمان، وبخاصة في البصرة، فقد ذكر ناصر خسرو أنَّ المعاملاتِ التجاريَّةَ فيها تجري كما يأتي: كانَ كلُّ مَنْ لديه مالٌ يعطيه للصراف، ويأخذ منه صَكًّا، ثم يشتري به ما يلزمه، أو يحول الثمن على

---

(1) السعدي، الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ٢٩٦.

(2) السعدي، الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ٢٩٦.

(3) الكبيسي وآخرون: العراق في مواكب الحضارة، ج٢، (بغداد ١٩٨٨) ص ١٦١.

(4) المصدر السابق، ص ١٦١.

(5) الزبيدي: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٢٢٠، مسكويه، تجارب الأمم، ج١، ص ٢١٣، ٢٢٠.

الصـراف، وبـذلك لا يسـتـخـدم المشتري شيـئًـا في أثنـاء إقامتـه بـالمدينـة سـوى صك الصراف[1]، وقد تَوَسَّعَتْ عملياتُ الصَّرْفِ هذه بتوسع النَّشاط التِّجاريّ والزِّراعيّ وزيادة دخل الفرد، فكان الصرافون يقبلون أحيانًا الودائعَ من الموسرين[2]، ويذكر أَنَّهُمْ كانوا يتقبلون ائتمان مختلف الودائع النقدية والعينية، وقطع المجوهرات، والمعادن الثمينة[3].

وكـانت تُـمَـثِّـلُ هـذه الـودائـعُ المصـدرَ الأَوَّلَ لأمـوال الصَّرَّافين[4]. فـيـمـا رأى بـعض الباحثين[5]، ضرورة عدم المبالغة في أهمية الودائع في تكوين رؤوس أموال الصرافين، لأن أغلبَ الناس كانوا يميلون إلى خزن ثرواتهم وتجميدها، ولكن الذي يبدو من خلال استعراض ائتمان الأموال وملاحظة كثرتها أنها كانت مصدرًا مهمًّا من مصادر أموال الصرافين. فقد ورد عن أبي علي خازن معزّ الدَّولة البويهيّ أنه كانت له مبالغُ ضخمةٌ عام (٣٥٩هـ / ٩٦١م) فكان مجموعها مئتي ألف دينار، منها خمسون ألف دينار عند أحد الصيارفة في درب العيون في بغداد[6]، وربح أيضًا في خلافة المقتدر (٢٩٥ - ٣٢٠هـ) من ضمان بعض الضياع عشرة الاف دينار، قام بإيداعها عند أحد الصيارفة[7]، وكان لدى أحد تجار بغداد عشرة الاف دينار موزعة عند عدد من الصيارفة[8].

وجاء عن أبي العلان الأهوازيّ الكاتب أنه قال «نَظَرْتُ في الضَّمَانِ، وتَصَرَّمَت السَّنَةُ، فربحتُ عشرةَ الافِ دينارٍ.. فَأَثْبَتُّهَا عِنْدَ الصَّارِفِ»[9]، فيبدو أنَّ عمليةَ الائتمانِ كانت موجودةً بمبالغَ ضخمةٍ، وكانت تُشكلُ موردًا يُمَوِّلُ رأس مال الصرافين.

وكان الصَّرَّافون يَتَحَمَّلُون مسؤولياتٍ جسامًا وواجباتٍ كبيرةً تجاه الودائع، فكانوا

---

(١) ابن الأخوة، معالم القربة، ص ٦٨، الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ١٧٠

(٢) ابن سعد الطبقات الكبرى، ج٣ ص ١٠٨

(٣) ناصر خسرو علوي سفر نامه، تعريب يحيى الخشاب، (القاهرة ١٩٤٥) ص ٩٦

(٤) الكبيسي، أصول النظام النقدي، ص ٤٦

(٥) السعدي، الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ١٤١.

(٦) الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ١٧٢.

(٧) العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ص ٢٦٠.

(٨) مسكويه، تجارب الأمم، ج٢، ص ١٨٨.

(٩) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج١ ص ٢١٤.

يعملون جادّينَ في سبيل الحفاظ على الأموال المودعة،، ويتخذون كلَّ الوسائل الكفيلة بالحفاظ على الأمانات، وزيادة في الحفاظ والضمان كان عند المصرفيين سِجِلٌ خاصٌ تُدَوَّنُ فيه أسماءُ الأشخاص المودعين أموالهم وقيمة ودائعهم، وكان بالمقابل عند بعض أصحاب الودائع مثل هذا السجل حفظاً لسلامة أموالهم المودعة خصوصًا إذا كانت موزعة عند عدد من الصيارفة[1]، وهناك سجل يثبت هذه الأموال برموز، فقد أورد التنوخي عن ابن أبي علان الأهوازي أنه قال «سلمت إليه رقاع الصيارف بالمال، وأخذت منه حجة بإزالة المطالبة، وانصرفت»[2].

وتُعدُّ الأموال المودعة خير معين للصيارفة في تسيير معاملاتهم المالية، فتهيئ لهم سيولة نقدية تمكنهم من إعطاء القروض، وتيسر بأيديهم فئات متعددة من العملات التي جاءتهم من ودائع التجار الأجانب، فهي بذلك توفر للصيرفي فرصة لاستثمارها في مشاريع اقتصادية مثل الدخول في المضاربات وتأسيس الشركات[3]، ويذكر أنَّ سحب الودائع كانَ بواسطة صكوك تنظم لهذا الغرض[4].

مَنحُ القُرُوض:

من الأعمال التي يقوم بها الصيارفة أيضًا منحُ القروضِ للمحتاجينَ والتُّجار الذين يلجؤون إلى الصيارفة في تمشية معاملاتهم التجارية، ووردت عدة أخبار عن وجود مثل هذه المعاملات، ولا سيما إقراض التجار، فكان على أبي بكر بن جعفر أحد تجار الكرخ ببغداد قسط يدفعه إلى ابن عيدان الصَّيرفيّ من مشاهير صرافي درب عون، فأخر دفع المبلغ لضرورة لحقت بالتاجر[5]، وجاء عن أبي العلان الأهوازي أنه قال: «أنفذتُ إلى وكلائي في الحال، فاستدعيتُهُمْ، فَقُلْتُ لهم: خُذوا من فلانٍ النَّاقد»[6]، وأورد التنوخي

(١) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ص ٧٩.

(٢) نفس المصدر، ج١، ص ٢١٤.

(٣) السعدي، الصيرفة والجهبذة في العراق في القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ١٤٠.

(٤) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج٨، ص ٢٧١.

(٥) السعدي، الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ١٤٣.

(٦) الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ١٧٢.

أخبارًا عديدةً عن حالاتِ إقراضٍ من الصَّيارفة إلى أناسٍ عاديينَ غيرِ تجارٍ ، من ذلك ما ورد عن طالوت بن عباد الصيرفي قال: كنت بالبصرة.. فإذا ابن الخياطة ينبهني من فراشي..فقال قَمَرْتُ الساعة خمس مئة دينار، أقرضني إياها.. فأخرجت خمس مئة دينار فدفعتها إليه[1]. وجاء في المنتظم: «خرج أبو عبد الله بن أبي بكر الأدمي القاري من منزله، وأخذ من بعض الصيارف، فقرض الألف درهم»[2]. وكانت هناك قروض كثيرة يعطيها لأهل الكوفة الصيرفي معالي بن خنيس.

وربما أنقذت هذه القروضُ بعضَ الناسِ من مأزقٍ، فقد أوردَ ابنُ بطوطة عن رجل من أهل الشام أنه «أخذ مرة من بعض تجار دمشق ستة آلاف درهم قرضًا، فلقيه ذلك التّاجر بمدينة حماه من أراضي الشام فطلبه بالمال، وكان قد باع ما اشترى به من المتاع بالدين فاستحيا من صاحب المال، ودخل إلى بيته، وربط عمامته بسقف وأراد أن يخنق نفسه، وكان في أجله تأخير، فتذكر صاحبًا له من الصيارفة، فقصده، وذكر له القضية، فسلفه مالاً، ودفعه للتاجر»[3].

ولم يقتصر القروض على التجار وعامة الناس، وإنما ورد عن بعض الخلفاء والمسؤولين في الدولة أنهم اقترضوا مبالغ احتاجوا إليها، «لما ولي الخلافة أبو العباس السفاح قدم عليه بنو الحسن بن علي بن أبي طالب، فأعطاهم الأموال، وقطع لهم القطائع... فاستقرضها أبو العباس من أبي مقرن الصيرفي، وأمر له بها»[4]. وكذلك استعانت الدولة بالصيارفة في تموين مشاريع عمرانية، «فقد عقد المنصور الجسر عند باب الشعير، وجرى ذلك على يد حميد القاسم الصيرفي»[5].

ولكن يبدو أنَّ القروضَ التي كان يُقَدِّمُهَا الصَّيارفةُ كانت إلى التجار أكثر منها إلى عامة الناس، وبدرجة أقلّ إلى الدَّولةِ العربيةِ الإسلاميةِ.

---

(١) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار الذاكرة، ج٢، ص ١٣٣.

(٢) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار الذاكرة، ج٢، ص ٨١.

(٣) شرف الدين أبو عبد الله الطنجي: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار المشهور برحلة ابن بطوطة. (القاهرة: ١٩٦٤م) ج١، ص ٤٠٦.

(٤) المصدر السابق، ج٧، ص ١٠١.

(٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج٧، ص ٩٧.

أنواعُ المَصارِفِ

المصارفُ الرَّسميَّة:

لقد كان بيت المال في الدولة الإسلامية بوصفه مؤسسة اقتصادية كبيرة يقوم بمهام، مصرفية كبيرة ذات مردود إيجابي على أبناء المجتمع عامة بوصفه ملكًا للأمة

وقد تَنوَّعَت المهامُ المصرفيَّةُ التي قام بها بيت مال المسلمين بحسب التطورات والمستجدات الاجتماعية والاقتصادية، وأحيانًا بحسب الظروف الطارئة، فكان بيت المال بمثابةِ مصرفٍ رسميٍّ عامٍّ يؤدي عدة مهامٍّ في آنٍ واحدٍ، فهو أحيانًا يُقَدِّمُ سلفةً مستعجلةً لمعالجة بعض الأوضاع الطارئة، وتتوقَّفُ قيمةُ السّلفة ومقدارُها بحسبِ حالةِ السُّيولة في بيت المال وتقدير القائمين على الدولة الإسلامية لأهمية هذا الأمر دون غيره، وفي كثير من الحالات كان يقدم سلفًا وقروضًا مستعجلة لإنعاش أوضاع المزارعين، فقد أقرض الحجاج بن يوسف الثقفي الفلاحين في العراق مليوني درهم من بيت مال واسط[(١)]، وكذلك فعل الخليفة عمر بن عبد العزيز (٩٩هـ - ١٠١هـ) عندما أقرض فلاحي العراق لتحسين حالتهم المالية[(٢)]، واتبع الخليفة العباسي الأول عبد الله بن محمد (١٣٢ هـ / ٧٤٩م - ١٣٦هـ/ ٧٥٣) النهج نفسه تجاه الفلاحين، فأسقط في إحدى السنوات الخراج عن بعض المزارعين، وأقرضهم مئتي ألف درهم لسوء موسمهم الزراعي[(٣)]، وأقدم الخليفة المتوكل (٢٣٢هـ/ ٨٤٦م - ٢٤٧هـ/ ٨٦١م) على تسليف الفلاحين في منطقة باسورين[(٤)] مبلغًا مقداره عشرة آلاف دينار لمواجهتهم فاقة بسبب هطول الثلوج[(٥)]، وقدمت عشرة آلاف دينار أخرى في خلافة المعتضد (٢٧٩هـ/ ٨٩٢م - ٢٨٩هـ/ ٩٠١م) لفلاحي الصلح

---

(١) أحمد بن محمد عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد، ج٥، ص ٣٠٤.

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، بلا تاريخ نشر، ج٨، ص ٥٢.

(٣) أبو عبد الله بن عبدوس الجهشياري (ت ٣٣١هـ)، الوزراء والكتاب، تحقيق: محمد السقا وآخرين، مطبعة الحلبي، (القاهرة ١٩٨٣)، ص ٩٣.

(٤) باسورين: ناحية من أعمال الموصل تقع شرقي دجلة، ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج١، ص ٣٢٢.

(٥) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج٨، ص ١١٧.

والمبارك في المنطقة الممتدة بين واسط والبصرة[1]، وعَمِلَ كلُّ ذلك على رفعِ مستوى الإنتاجِ الزراعيِّ.

أمَّا أساليب تسديد السَّلف الزراعية فكانت متباينة، فالحجاج أضاف القرض إلى الخراج في جبايته[2]، وفي زمن السفاح كانت مدة السلف سنةً واحدةً[3]، وبعضهم استرجع القرض بعد شهور[4]، ومنهم من أَخَّرَهُ، ومنهم من أَخَّرَهُ إلى وقت الحصاد[5]، علمًا أن القروض كانت بدون فائدة.

وكان بيت المال يقوم بعمليات التَّمويل للتُّجار تشجيعًا لهم، فضلاً عن القروض والسلف الزراعية، فقد أقرض عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «هند بنت عتبة من بيت المال سلفًا مقداره أربعة آلاف درهم تتاجر فيها»[6]، وكذلك اقترض عبيد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من بيت مال البصرة أيام أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مالاً اشترى به بضاعة أخذها إلى الحجاج، فكان بيت المال للمتاجرة، ثم دفع ما اقترضه إلى بيت مال الحجاج، فكان بيت المال يقوم بدور المقاصة لتسهيل المعاملات التجارية[7]. وكان بيت المال يقدم القروض العقارية لغرض البناء وإقامة العمران، فأورد مسكويه إلزام مسؤولي الدولة أصحاب العقارات التي تضررت لتمادي الزمن عليها أو لتضررها نتيجة الفتن أو الظروف الطبيعية المختلفة، فألزموا بضرورة إعادة تعميرها، ومن لم يستطع اقترضَ من بيت المال ليرتجع منه عند الميسرة... ومن لم يوثق منه بذلك أو كان غائبًا أقيم عنه وكيل[8].

---

(١) د. عواد مجيد الأعظمي، د. حمدان عبد المجيد الكبيسي: دراسات في تاريخ الاقتصاد العربي الإسلامي، مطبعة التعليم العالي، (بغداد ١٩٨٨)، ص ١٩٩.

(٢) العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ص ١٥٤.

(٣) الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ٩٣.

(٤) الصابي: الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٣٦٥.

(٥) الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٥٣.

(٦) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٣، ص ٣٣.

(٧) العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ص ٢٥٥.

(٨) مسكويه: تجارب الأمم، ج٢، ص ٤٠٥.

وفضلاً عن القروض المذكورة التي يقدمها بيت المال، كان يقوم أيضًا بتقديم قروض شخصية، فقد اقترض الخليفة أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه (١١هـ/ ٦٢٣م - ١٣هـ / ٦٣٤م) من بيت المال، فقال «إني استلفتُ من بيتِ مالِ المسلمينَ مالاً، فإذا متُ فَلْيُبَعْ حائطي... وليُردَّ إلى بيت المال»[١].

وكذلك فعل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه (١٣هـ / ٦٣٤م - ٢٢هـ / ٦٤٢م) إذ قال «إني استلفتُ من بيتِ مالِ المسلمينَ ثمانينَ ألفًا، فليردُّ من مال ولدي»[٢]، وكان هذا بعد أن طعن عمر رضي الله عنه، وكانت هناك قروضٌ كثيرةٌ لأشخاص معروفين، فكان بيت المال يقدّمُ المبالغَ التي يطلبونها، فقد اقترض سعد بن أبي وقاص مبلغًا من المال في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنهما[٣]، واستلف المهلب بن أبي صفرة مبلغًا قدره ثلاث مئة ألف دينار من بيت المال[٤]، واقترض الجراح بن عبد الله من بيت المال مبلغًا مقداره عشرة آلاف درهم في عهد الخليفة عمر بن عبدالعزيز[٥]، ولم تقتصر القروض على الأشخاص المعروفين، بل شملت عامة الناس، فقد أقرض بيت المال الجند كما حدث في خلافة المأمون، كما حصلت قروض مختلفة للكُتّابِ والعمال[٦]، وكانت هذه القروض تُسْتَرَدُّ من أخذيها أو وكلائهم أو بعد بيع عقاراتهم.

ومن الأعمال الأخرى التي كان يقوم بها بيت المال أيضًا التعاملُ بالنقد، إذ كان يبيع النقود الزائفة والممسوحة، وأصبح بيت المال منذ عهد الحجاج مسؤولاً عن سَكِّ نقودِ الدَّولة كافَّةً[٧].

ولم تَحُلْ أعمالُ بيتِ المالِ المذكورةُ دونَ شعور المسؤولين في الدولة العربية الإسلامية

(١) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج٢ ص ١٣٧.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص ١٥٩.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٣، ص ٤٢.

(٤) السعدي، الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ٢٤٣.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٤٣.

(٦) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٥، ص ١٧٩.

(٧) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

بضرورةِ تأسيسِ مصارفَ حكوميةٍ تقوم بمهامٍ ذاتِ قيمةٍ كبيرةٍ للدولة وقت الرخاء الاقتصاديّ، ولحلّ الأزمات الاقتصادية وقت حدوثها، وقد وردت أنباء عن تأسيس مصرف رسميٍّ على يد الوزير علي بن عيسى حين واجه أزمةً ماليةً في سنة ٣٠٠هـ، فاستدعى صرافينِ من أهل الذمة[١]، وكانا ثريينِ وطلب منهما تأسيس مصرف رسمي، مهمته تسليفُ الدولة ما تحتاج إليه من نقود معتمدين على واردات الأحواز كضمان لهما، «قال علي بن عيسى إني أحتاج في كلّ هلال إلى مال أُدْفَعُهُ... وأريد أن تسلفاني في أوّل كلّ شهرٍ مئةً وخمسين ألفَ درهم ترتجعانها من مال الأحواز في مدة الشهر، فإن جهبذة الأهواز إليكما، فيكون هذا المال سلفًا لكما... وكان علي بن عيسى إذا حَلّ المال وليس له وجه استلفه من التجار على سفاتج قد وردت من الأطراف، فلم تحلّ عشرة آلاف دينار بربح دانق ونصف فضة في كل دينار»[٢]، وبقي هذا المصرف يقوم بمهمته طوال ست عشرة سنة[٣].

المصارفُ الخاصّةُ:

كان أصحابُ المصارفِ من الأشخاص الذين يملكون أموالاً طائلة يوظفونها في أعمال الإقراض، وكانوا في الوقت نفسه يمارسون التجارة وغيرها من الأعمال الاقتصادية، وكانوا يستفيدون من الودائع التي يضعونها عندهم، ويستثمرونها في الأعمال المالية، فورد أن الزبير بن العوام كان لديه بمثابة بنك معظم أمواله من الودائع[٤].

وكان أغلبُ الصيارفةِ نَصَارى، انتقلوا من الكوفة بعد فتحها الى المدن الأخرى، وبخاصة بغداد والبصرة، وأسهموا في الأعمال المصرفية[٥]، فقد ورد عن الجاحظ: «ما

---

(١) الوزيران هما (يوسف بن فنحاص، وهارون بن عمران)، راجع الصابي: الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص٩٠، التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج٨، ص ٤١.

(٢) الصابي الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص٩٠، التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج٨، ص ٤١.

(٣) الأنصاري، التطور التجاري، ص ١٣٣.

(٤) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٣، ص ١٠٨.

(٥) ماسنيون، خطط الكوفة وشرح خريطتها، ص ٩٧ – ٩٨.

عظم النصارى في قلوب العوام أن منهم كتاب السلاطين... وأطباء الأشراف... والصيارفة»[1].

وزاحم النصارى في الصيرفة اليهود، قال المقدسي وهو يتكلم على إقليم الشام: «وأكثر الجهابذة والصّباغين والصيارفة بهذا الإقليم يهود»[2]، وأكّد متز أنّ حرفة اليهود في الشرق هي الاتجار بالعملة، وكان ثلاثة جهابذة يهود في الدولة العربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري يسمون جهابذة الحضرة لارتباط عملهم مع مسؤولي الدولة، فكان نشاط النصارى واليهود ملحوظًا في الدولة العربية، مما يُظهرُ جليًا روحَ التسامح السائدة في الدولة العربية الإسلامية، وكان للمسلمين أيضًا أثر في الصيرفة إلا أنّ خشية التعامل بالربا دفعتهم إلى الجمع بين التجارة والصيرفة[3].

وكان للصيارفة وجود في معظم أسواق المدن مثل بغداد والبصرة والكوفة والقيروان والفسطاط وأصفهان وغيرها، بل لهم أماكن معلومة تسمى «دار الصيارفة، حوانيت الصيارفة»[4]. وربما خُصّصَتْ لهم في بعض المدنِ أسواقٌ خاصّةٌ بهم مثل سوق درب عون ببغداد[5]، وسوق الصرّافين في أصفهان[6]، وكلّ ذلك يدلُّ على أهميةِ الصراف بالنسبة للتعامل الاقتصادي في الدولة الإسلامية.

وكان لبعض المصارف الخاصة فروع في الأقاليم، إذ ورد أنّ مصرف الزبير بن العوام كان مركزه المدينة، وله فروع في الكوفة والبصرة[7]، وكانت هذه المصارف قريبةَ الشبه بالبنوك الحديثة من حيث تعاملُها، فهي تقوم بالإقراض والتسليف، وكانوا كذلك يتقبلون

---

(١) الدروي: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ١٢٧، الرد على النصارى، نقلاً عن الجاحظ ص١٧.

(٢) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١٨٣.

(٣) الزبيدي، العراق في العصر البويهي، ص ٢٢٠.

(٤) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨١م)، ج٥، ص٩٢، ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٦٣، أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري: فتوح البلدان، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (القاهرة: ١٩٥٧م)، ج٢، ص ٣٨٤.

(٥) مسكويه، تجارب الأمم، ج٣، ص ١٨٨.

(٦) متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص ٣٨٠.

(٧) العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ص ٢٦٥.

الودائع من الناس، ويقومون بدور الوسيط بين الناس ودور الضرب حيث يأخذون الذهب والفضة من الناس لسكّها، ثم يدفعون لهم نقودًا تعادلها في القيمة[١]، وكان التجار هم أكثر المتعاملين مع الصيارفة، بل كان الصيارفة يسهمون في شركاتٍ تجاريةٍ تضامنيةٍ مع عدد من التجار[٢].

ويمكن القول: إنَّ الصيارفة قدموا خدماتٍ كبيرةً للتجار، فكانوا خير مساعد ومشجع لنشاطهم التجاري، من حيث التصريفُ النقديُّ والتسليفُ والقروضُ، بل كان وجودهم حفظًا لأموال التجار وحماية لعاملتهم النقدية من خلال استعمالهم السفاتج والصكوك، فَسَهَّلُوا بذلك التبادلَ التِّجَارِيَّ بين أقاليمِ الدَّولةِ الإسلاميَّةِ.

وكان للمصارف الخاصة أيضًا تعامل مع الدولة، إذ أسهم الصيارفة أحيانًا في حلِّ الأزمات المالية التي تمرُّ بها الدولة، فقد أورد الطبري[٣] أنَّ أحد الصيارفة ساهم بمشاريع عمرانية في سنة ١٥٧هـ في خلافة المنصور، وكذلك اقترضَ السَّفَّاحُ من الصَّرَّاف أبي مقرن ألف درهم لسدِّ حاجة الدولة المالية[٤]، واستعان علي بن الفرات بصرافين من أهل الذمة سنة ٢٩٦هـ لحلِّ أزمة مالية[٥]، واستعان الوزير علي بن عيسى بيوسف بن فنحاص وهارون بن عمران الصَّرَّافينِ[٦]، واقترضَ الوزيرُ عبدُاللَّهِ بنُ محمَّدٍ الكلوذانيُّ عام ٣١٨هـ، من أبي بكر بن قرابة مئتي ألف دينار بربح درهم في كلِّ دينار[٧]، واقترضَ الوزيرُ الحسينُ بنُ قاسم من الصَّرَّافِ المذكور[٨].

---

(١) الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ١٧٠.

(٢) السعدي: الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ١٧٤.

(٣) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج ٨، ص ٥٢.

(٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٥ ، ص ٣٠٢.

(٥) الصابي: الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٢٣٢. التنوخي: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ٨، ص٣٨.

(٦) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ج ٨ ، ص ٤١.

(٧) مسكويه، تجارب الأمم، ج ١ ، ص ٥٣.

(٨) المصدر السابق، ص ٢٠٠.

واهتمت الدولة الإسلامية بشؤون الناس ومصالحهم، فأولت الصيارفة وأعمالهم أهمية بالغة نظرًا للأثر المهم الذي يقوم به هؤلاء في الأسواق والمعاملات المالية، فجعلتهم تحت عين المراقبة، ووضعت الضوابط لأعمالهم، وفرضت العقوبات على المخالفين منهم، ووضع الفقهاء ضوابطَ محددة لعمل الصيارفة خشية وقوعهم في التَّعامل الربوي، فكانت هناك حسبة على الصيارفة حيث كان يراقب عملهم خشية ترويجهم العملة المزيفة ومراقبة موازينهم ومنع تعاملهم بالربا، وأوكلت للمحتسب مهمة متابعة أسواق الصيارفة للوقوف على المعاملات الجارية فيها[1]، فمثلاً كان العوام بن حوشب بن يزيد محتسب واسط «صاحب أمر بالمعروف ونهي عن المنكر. . يجيءُ إلى الصيارفة، فيقومُ، فيأمرُهُمْ، ويتكلَّمُ، ثمّ ينصرف»[2]. وأصدرت الدولة عقوبات على المخالفين تراوحت بين الحبس والتعزير[3]. ولم تقتصر عملية المراقبة على المحتسب بل نهد إلى القيام بها الأمراءُ أنفسُهُمْ، فورد عن ناصر الدولة أنه بلغه أنَّ الصيارفَ يربون رباءً ظاهرًا، فأحضرهم، وحذرهم، وأحلفهم، فتحسن قبيح أمرهم قليلاً[4]، وذلك سنة ٣٣١هـ.

وأخيرًا يمكن القول: إنَّ المصارف الخاصة كان لها أثر مهمٌ في التعامل المالي وتشجيع المعاملات الاقتصادية وتسهيلها، ولما كانت هذه المصارف تعتمد على شخصية مالكها كانت في الغالب تنحلُ بعد موته[5]، ونرى من خلال الأعمال والوظائف التي كانت تقوم بها المصارف الخاصة أنها كانتْ قريبةَ الشَّبه بالبنوك الحديثة.

---

(١) السعدي، الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ١٥٠.

(٢) أسلم بن سهل بحشل (ت ٢٩٢هـ / ٩٠٥م). تاريخ واسط، تحقيق. كوركيس عواد، (بغداد، ١٩٦٧)، ص ١١٤.

(٣) السعدي، الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع، ص ١٥١.

(٤) أبو بكر محمد بن يحيى بن عبدالله الصولي (ت ٣٣٠هـ / ٩٤٦م) أخبار الراضي بالله والمتّقي لله، (بيروت ١٩٧٩) ط٢، ص٢٢١.

(٥) العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ص ٢٦٨.

الخاتمة والاستنتاج:

١- أسهمت المصارف إسهاماً كبيراً في زيادة نشاط اقتصاد الدولة العربية الإسلامية، فكان لها الفضلُ الأوّلُ في إدامة حيويةِ أسواقِ الدّولةِ واستمرار التّعامل التجاريّ بينَ أطرافِ الدّولة والمركز.

٢- ساعدت القروضُ التي قدمها الصيارفة للتجار هؤلاء التجار على القيام بمهامهم التجارية وتوسيعها، وأبقت على قوة التعامل التجاري، وأسهمت إلى حد ما في ازدهار الأسواق وانتعاشها، كما حفظت عملية الائتمان الأموال من الضياع، وأبعدت عنها أيدي اللصوص، ومن جهة أخرى استثمرت هذه الودائع بإقامة المشاريع التجارية التي كان لها أثر محمود في مواجهة الأزمات الاقتصادية ومساعدة الدولة في الوقوف على أقدامها في مواقف عديدة.

٣- وكان تصريفها للعملات عملاً شَجَّعَ التجار الأجانب على دخول الأسواق التجارية في الدولة الإسلامية واستمرار تعاملهم التجاري مع الأسواق الإسلامية. ومما زاد في تَقَدُّمِ خدماتِ الصيارفةِ في الميدانِ الاقتصاديّ أنَّهُمْ كانوا مشتغلين في العمل التجاري ومؤسسي شركاتٍ تضامنيّةٍ خدمت السُّوقَ الإسلاميَّ.

٤- ولا ينسى الأثر الذي تركه الصيارفة في سياسة الإصلاح النقدي في خلافة عبد الملك ابن مروان (٦٥-٨٦هـ / ٦٤٨-٧٠٥م)، إذ قاموا بسحب العملات النقدية وإرسالها إلى دور ضرب النقود لتضرب على النمط الإسلامي.

٥- وهكذا كان من الطبيعي أن يكون للصيارفة أسواق في كل مدينة، بل أن تكون لهم خاصة، وأن يكون لبعض المصارف فروع في المدن الأخرى، وبذلك كانت المصارف بمنزلة حلقة وصل اقتصادي أساسية بين المدن الإسلامية.

٦- ويمكن القول من خلال الاعتماد على وظيفة الصيرفة: إنّها قريبة الشبه بالبنوك والمصارف الحديثة، أي: إنَّ الصيارفة كانوا يقومون إلى حد ما بما تقوم به المصارف في الوقت الحاضر من مهامَّ كتحويلِ العملاتِ، وصرف الصكوك والسفاتج، وتقويم النقود، وقبول الودائع وغيرها.

٧- تختلف الصيرفة في الدولة الإسلامية من حيثُ طبيعةُ العملِ عن المصارفِ الحديثة، إذ إنّها لا تتعاملُ بالفائدة (الربا)، وكانت هناك رقابةٌ إداريّةٌ صارمةٌ للحيلولةِ دونَ ارتكابِ الصيارفةِ مخالفاتٍ شرعيّةً في التّعاملِ المصرفيّ.

قائمة المصادر والمراجع

١- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: المقدسي، شمس الدين محمد بن أحمد، ليدن، ١٩٠٩م

٢- أخبار الراضي بالله والمتّقي لِلّه: الصّولي، أبو بكر محمد بن يحيى بن عبدالله، ط٢، بيروت، ١٩٧٩م.

٣- أسواق بغداد حتى نهاية العصر البويهي: د. حمدان عبدالمجيد الكبيسي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٩م.

٤- الإشارة إلى محاسن التجارة: أبو الفضل، جعفر علي الدمشقي، مطبعة المؤيد، ١٣١٨هـ.

٥- أصول النّظام النّقديّ: د. حمدان عبدالمجيد الكبيسي، دار الشؤون العامة، بغداد، ١٩٨٨م.

٦- الأنساب: السمعاني، عبدالكريم محمد بن منصور، تعليق عبدالرحمن بن يحيى، حيدر أباد الركن، ١٩٦٢م.

٧-الأموال: أبو عبيد، القاسم بن سلام، تصحيح: محمد حامد الفقي، مطبعة محمد عبداللطيف، القاهرة، لا.ت.

٨- البخلاء: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق: طه الحاجري، دائرة المعارف بمصر، لا، ت.

٩- تاج العروس من جواهر القاموس: الزّبيدي، محمد مرتضى، المجلد السادس، بيروت، لا.ت.

١٠- تاريخ الرسل والملوك: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، لا، ت، ج ٨.

١١- تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري: د. عبدالعزيز الدوري، بغداد، ١٩٤٨م.

١٢- تاريخ واسط: بحشل، أسلم بن سهل، تحقيق: كوركيس عواد، بغداد، ١٩٦٧م.

١٣- تاريخ اليعقوبي: اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م.

١٤- التبصر بالتجارة: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، تعليق: حسن حسني عبدالوَهَّاب، ط٢، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٩٣٥م.

١٥- تجارب الأمم: مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد، الجزء الثاني، القاهرة، ١٩١٢م.

١٦- تحفة النُّظَّار في غرائب الأمطار وعجائب الأسفار المشهور برحلة ابن بطوطة ابن بطوطة، أبوعبدالله محمد بن عبدالله الطَّنجي، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٦٤م.

١٧- التَّطوُّر التِّجاري والنَّقدي في العراق في العصر العَبَّاسيّ الأَوَّل، رسالة ماجستير، كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة بغداد، ١٩٨١م.

١٨- التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الهجري الأَوَّل د. صالح أحمد العلي، بغداد، ١٩٥٣م.

١٩- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: أدم متز، ترجمة محمد عبدالهادي، بيروت، ١٩٦٧م.

٢٠- الخراج وصناعة الكتابة. قدامة بن جعفر الكاتب، تعليق محمد حسين الزُّبيدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨١م.

٢١- خطط الكوفة وشرح خريطتها: ماسينون لويس، ترجمة تقي محمد، النجف، ١٩٧٩م.

٢٢- دراسات في تاريخ الاقتصاد العربي والإسلامي: عواد مجيد الأعظمي، ود. حمدان عبدالمجيد الكبيسي، مطبعة التعليم العالي، بغداد، ١٩٨٨م.

٢٣- سفرنامه: خسرو علوي ناصر، ترجمة الدكتور يحيى الخشاب، القاهرة، ١٩٤٥م.

٢٤- سنن أبي داود: أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، مراجعة محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، لا، ت.

٢٥- سير أعلام النبلاء: الذَّهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م.

٢٦- صبح الأعشى في صناعة الإنشا: القلقشندي، القاهرة، ١٩١٣م.

٢٧- صحيح مسلم بشرح النووي: النووي، يحيى بن شرف، المطبعة المصرية، القاهرة، لا،ت.

٢٨- الصيرفة والجهبذة في العراق من القرن الثاني وحتى القرن الرابع: أمل عبدالحسين عبّاس السّعديّ، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٥م.

٢٩- الطبقات الكبرى: ابن سعد، أبو عبدالله محمد الزهري، بيروت، ١٩٥٧م.

٣٠- طلبة الطلبة: أبو حفص، عمر بن محمد بن أحمد، دار الطباعة العامريّة، القاهرة، ١٣١١هـ.

٣١- العراق في العصر البويهي: د. محمد حسين الزبيدي، القاهرة، ١٩٦٩م.

٣٢- العقد الفريد: ابن عبد ربّه، أحمد بن محمد، تحقيق: محمد سعيد العريان، دار الفكر، القاهرة، لا،ت.

٣٣- فتوح البلدان: البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، تحقيق: صلاح الدّين المنجد، القاهرة، ١٩٥٧م.

٣٤- في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي: د. محسن خليل، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨١م.

- قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية: د. محمد عمارة، ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣م.

٣٥- لسان العرب ابن منظور، أبو الفضل جمال بن محمد، بيروت، ١٩٥٦م.

٣٦- مادة «صرف»: هفننك، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشنتناوي وآخرين، ط١، بيروت، لا،ت.

٣٧- المؤسسات الاقتصادية، محاضرات في قسم التاريخ: د. حمدان عبدالمجيد الكبيسي، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٨م.

٣٨- محاضرات في تاريخ العرب قبل الإسلام: د. صالح أحمد العلي، دار الكتب، بغداد، ١٩٨١م.

٣٩- المدونة الكبرى: مالك بن أنس، تحقيق سليم البشري وآخرين.

٤٠- المعجم الاقتصاديّ الإسلاميّ: د. أحمد الشرباصي، دار الجيل، القاهرة، ١٩٨١م.

٤١- معجم البلدان: ياقوت الحموي، شهاب الدّين أبو عبدالله، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٩م.

٤٢- مقتبسات اليهود من الشرائع العراقية القديمة: حسن النجفي، بغداد، ١٩٨١م.

٤٣- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي، حيدر أباد الدكن، لا ت.

٤٤- موسوعة اصطلاحات العلوم الإنسانية: التهانوي، محمد أعلى بن علي، بيروت، ١٨٦١.

٤٥- نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة: التّنوخي، أبو علي المحسن بن علي، تحقيق: عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، ١٩٧١م.

٤٦- الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء: الصّابي، أبو الحسن الهلال بن المحسن، تحقيق: عبد الستار أحمد، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٨م.

٤٧- الوزراء والكتاب: الجهشياري، أبو عبدالله، محمد بن عبدوس، تحقيق مصطفى السّقا وآخرين، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٨٣م.

٤٨- يتيمة الدّهر في محاسن أهل العصر: الثعالبي، أبو منصور عبدالملك بن محمد، تحقيق: محمد محيي الدّين عبدالحميد، ط ٢، القاهرة، ١٩٥٦م.

تَفْسيرُ مَقْصُودِ المُتَكَلِّمِ فِي التَّحْلِيلِ النَّحْوِيِّ

د. أحمد شيخ عبد السلام(*)

مُلَخَّصُ البحثِ:

ينظرُ النَّحْوُ العربيُّ في أنماطِ تأليفِ التَّراكيبِ حسبَ معهودِ الخطابِ عند العربِ، بغرضِ اكتشافِ النظمِ التَّركيبيةِ وصورِ المعنى، وتبيين مقاصد الكلام وأغراض المتكلِّمين به. والتَّحليلُ النَّحويُّ أحيانًا ظَنِّيٌّ في طبيعته، محتملٌ في تفسيراته، مفترضٌ في أحكامه، ويدلُّ على ذلك اختلافُ التحليلات النَّحويَّة لتركيب واحد تبعًا لاختلافِ فهمِ النُّحاةِ للموقفِ الخطابيِّ له، وقد ورد عن علماء النحو ما يفيد احتمالَهُ للظَّنِّيَّةِ. وتهدف هذه الدِّراسةُ إلى بيانِ مواطنِ مراعاةِ المعنى، ومصادر تفسير مقصود المتكلِّم، وطرقه في التَّحليل النَّحوي بوجه عامٍّ. فتتناولُ العلاقةَ بين المعنى والتَّحليل النَّحوي، وأوجه مراعاة المعنى، وخطة تفسير مقصود الجملة، وكيفية تَعَرُّف المعنى الذي يقصده المتكلِّم من كلامه، وطرقه، وأدواته، وأوجه تأويله، ومعرفة نفسية صاحبه. واهتمَّ البحثُ بتقديمِ نماذجَ من التَّحليلاتِ النَّحوية لإثبات محاولات النُّحاة العرب في هذا الصَّدد، وتأكيد أهمية المعلومات الموقفية في تَعَرُّفِ مقصودِ المتكلمِ من حديثه. واختتم البحث بالإشارة إلى أهمِّيَّةِ وضعِ أساليبَ كفيلةٍ بالإدراكِ الكاملِ لمقاصدِ المتكلِّمِ من كلامِهِ حتى يتيسَّرَ إعطاءُ تفسيرٍ نحويٍّ دقيقٍ صحيحٍ.

(*) أستاذ مشارك في اللغة العربيَّة وآدابها، كلِّيَّة معارف الوحي والعلوم الإنسانيَّة، الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة، ماليزيا.

البحث:

ينظر النَّحوُ في أنماط تأليفِ الألفاظِ العربيَّةِ حسبَ معهودِ الخطابِ عند العرب من أجل تَعَرُّف العلاقة بين أشكالِ النظمِ التَّركيبيَّةِ وصورِ المعنى، وتبيين مقاصد الكلام وأغراض المتكلِّمين فيه وفهم معاني النُّصوص اللغويَّة، وعلى رأسها نصوص الكتاب والسُّنَّة، وتفسير الكلام في ضوءِ القوانينِ اللغويَّةِ العرفيَّةِ. والتَّفْسيرُ النَّحْويُّ هو التَّأمُّلِ في أنماطِ تأليفِ عناصرِ التَّركيبِ للوصولِ إلى معانيها ومقاصد أصحابها. ويأتي الاهتمام بدراسة تفسير مقصود المتكلِّم في التَّحليل النَّحويِّ ضمن الاهتمام بالمعنيين الوظيفي والعرفي في النحو العربي، وتهدف هذه الدراسةُ إلى بيانِ مواطنِ مراعاةِ المعنى، ومصادرِ تفسيرِ مقصودِ المتكلِّمِ، وطرقه في التَّحْليل النَّحْويِّ بوجهٍ عامٍّ.

إنَّ التحليلَ النحويَّ أحيانًا ظَنِّيٌّ في طبيعته، محتملٌ في تفسيراته، مفترضٌ في أحكامه. ويدلُّ على ذلك اختلافُ التَّحليلات النَّحوية لتركيب واحد تبعًا لاختلاف فهم النُّحاة للموقف الخطابيِّ له. ويؤدي اختلافُ التحليلِ إلى الاختلافِ في تفسيرِ مقصودِ المتكلِّم من هذا التَّركيبِ. ولا يقدحُ هذا الاختلافُ في موضوعيَّةِ التَّحليلِ؛ إذ إنه مبنيٌّ على إجراءاتٍ علميَّةٍ مقرَّرةٍ. ويلمح ابن جني إلى إمكانِ اختلاف التفسير النحوي لمقصود المتكلِّم باختلاف فهم سياق الحال، فيقول: «فيا ليت شعري إذا شاهد أبو عمرو، وابن أبي إسحاق، ويونس، وعيسى بن عمر، والخليل، وسيبويه، وأبو الحسن، وأبو زيد، وخلف الأحمر، والأصمعي، ومن في الطبقة والوقت من علماء البلدين وجوه العرب فيما تتعاطاه من كلامها، وتقصدُ له من أغراضها، ألا تستفيد بتلك المشاهدة وذلك الحضور ما لا تؤديه الحكاياتُ ولا تضبطه الروايات.»[1]

وليس أدلَّ على احتمال ظنِّيَّةِ التَّحليل النَّحويِّ أكبر من رأي ابن جني حين قال: «اعلم أنَّ إجماعَ أهلِ البلدينِ إنما يكونُ حُجَّةً إذا أعطاك خصمك يده ألا يخالفَ المنصوصَ،

(١) ابن جنِّي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد النجَّار، ط٢، دار الهدى، بيروت، ج ١، ص ٢٤٨.

والمقيس على المنصوص، فأما إن لم يعط يده بذلك فلا يكون إجماعهم حجة عليه. وذلك أنه لم يرد ممن يطاع أمره في قرآن ولا سنة أنهم لا يجتمعون على الخطأ؛ كما جاء النَّصُّ عن رسولِ اللهِ ﷺ من قوله «أمَّتي لا تجتمعُ على ضلالة»، وإنما هو علمٌ منتزعٌ من استقراءِ هذه اللغةِ، فكلُّ من فرق له عن علةٍ صحيحةٍ، وطريقٍ نهجةٍ كان خليلَ نفسِهِ وأبا عمرو فكره»[1].

المعنى والتَّحليل النَّحْويّ

يقصد بالمعنى في المقولة النَّحوية (الإعرابُ دليلُ المعنى، والمعنى مرشدٌ إلى الإعراب) المعنى النَّحْويّ الوظيفي للتَّراكيب، أو لأجزائه. فالعلامةُ الإعرابيةُ دليلُ المستمع إلى فهمِ المعنى الوظيفيّ، كما أنَّ ما يختاره المتكلِّم من المعاني الوظيفية لمكونات التَّركيب مرشد لما ينبغي أن يضعه من علامات إعرابيةٍ. وتفيد هذه المقولة أنَّ المعنى يسبقُ الإعراب عند المتكلِّم، والإعرابَ يَسْبقُ المعنى عند السَّامع، وقد يرافقه[2].

يُحَدِّدُ المعنى النَّحويَّ النِّظامُ اللغويُّ، والموقفُ الخطابيُّ، وما يستفادُ منهما من العناصر أو القرائن اللغويةِ المختلفةِ. وقد نَبَّهَ النُّحاةُ العربُ على العناصر الكاشفة عن المعنى النحويِّ في كتبهم. ولدراسة سياق الحال، أي دراسة الكلام في المحيط الذي يقع فيه، ومعرفة حال المتكلِّم حين يتكلَّم قيمة في توضيح معاني كثير من النُّصوص، وتحديد معاني التَّراكيب، فقول القائل: (هذا مندوبٌ شرعًا) يمكن إعراب لفظة (شرعًا) حسب هذا السِّياق مفعولاً لأجله، إذا فهم من المقام السببيةُ (لأجل ندب الشَّرع إليه)، أو نائبًا عن المفعول المطلق إذا فهم منه بيان النوع (ندبًا شرعيًّا)، أو منصوبًا على نزع الخافض إذا فهم منه الظَّرفيةُ (في الشَّرع)[3].

واتِّفاقًا مع إمكانِ استنباطِ معانٍ مُتَنَوِّعةٍ من التَّراكيب طبقًا لاختلاف عناصر الموقف الخطابيِّ يلحظ أنَّ النحاة قد يختلفون في إعراب الجملة، فيجعلها بعضهم تقريرًا، وبعضهم

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٢) عبد السَّلام، أحمد شيخ، ظاهرة التجانس الدِّلالي في التراكيب العربية، دار الفتح، المنصورة، ١٩٩٢، ص ٦٥

(٣) راجع: مصطفى النحاس، المعنى النَّحوي في ضوء التراث وعلم اللغة الحديث، في: عبده بدوي (تحرير)، في قضايا اللغة والأدب: بمناسبة افتتاح القرن الخامس عشر الهجريّ، مؤسسة الصَّباح، صفاة كويت، الكويت، ١٤٠١هـ ص١٦٦ - ٢٠٢.

استفهامًا حذفت أداته، وبعضهم استفهامًا أُريدَ به الإنكارُ والتَّهكُّم، ولو ورد مع النص حال المتكلِّم لانقطع الخلاف. ومن ذلك إعراب جملة (وذو الشيب يلعب) من قول الشاعر:

طَرِبْتُ وَمَا شَوقًا إلى البِيْضِ أَطْرَبُ ... وَلا لَعِبًا مِنِّي وذو الشَّيب يَلْعَبُ

إذ يمكن أن تعرب تقريريَّةً تفيدُ إمكانَ حدوثِ اللعبِ من ذي الشَّيب، أو استفهاميَّةً إنكاريَّةً تنفي جواز حدوث مثل هذا اللعب منه. ولعلَّ مدعى الاحتمال هو غياب معرفة سياق حال الشِّعر حين إنشاد هذا البيت، ولو تَعَيَّنَ سياقُ الحالِ لم يقع خلافٌ في التَّحْليل النَّحويِّ لهذه الجملة.

ويُعَبَّرُ عن المعنى النَّحويِّ الوظيفيِّ بوسائلَ عِدَّةٍ منها العلاماتُ الإعرابيَّةُ، أو الرتبةُ أو الأدواتُ الوظيفية، أو نظم التَّركيب، أو غيرها. «فأمَّا الإعرابُ فبه تميز المعاني، ويوقفُ على أغراض المتكلِّمين. وذلك أنَّ قائلاً لو قال (ما أحسن زيد) غير معرب، أو (ضرب عمرٌ زيد) غير معرب – لم يوقف على مراده. فإذا قال (ما أَحْسَنَ زيدًا)، أو (مَا أَحْسَنُ زيدٍ؟) أو (مَا أَحْسَنَ زيدٌ) أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده»[1] وقال أبو العباس «الفرق بين (ضربتُ زيدًا)، و(زيدٌ ضربتُه)، أنك إذا قلت (ضربتُ زيدًا)، إنَّما أردت أن تخبر عن نفسك، وتثبت أنْ وَقَعَ فِعْلُكَ. وإذا قلت (زيد ضربته)، فإنما أردت أن تخبر عن زيد»، وقال أيضًا: إذا قلت: كنتُ أخاك، فمعناه أشبهتُ أخاك، وإذا قلت: لستُ أخاك، فمعناه بايَنْتُ أخاك»[2].

اهتمَّ عبد القاهر الجرجاني بمعاني النَّحو التي عَدَّها نتيجة لتفاعل المعنى النفسيِّ للمتكلِّم والتَّنظيم اللفظي لكلامه؛ ذلك أنَّ نظم الكلم تقتفي فيه آثار المعاني، وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النَّفْس[3]. ويلحظ أنه إذا كانت عملية تحديد المعنى تبدأ من المستوى النَّفسيِّ، وذلك بالتركيز على العلاقاتِ النَّحْوِيَّةِ بين المفردات، وأيّ تغير في المستوى النفسيِّ يتبعه بالضَّرورة تغير في التنظيم اللفظيِّ للتَّركيب. وعلى هذا فإنَّ المتكلِّم يستغلُّ أنواع الاحتمالات النَّحوية الممكنة في إبداع أنماط تركيبية، ترتبط بالمعنى

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، الصَّاحبي، تحقيق أحمد صقر، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٣٠٩.

(٢) الزَّجَّاجي، أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، ط ٥، ١٤٠٦هـ، ص ١٣٦ – ١٣٧.

(٣) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تصحيح محمد رشيد رضا، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ص ٤٨

النفسيّ. وقد استغلّ التحويليون هذه الخاصية في الاستخدام اللغويّ في طرح ازدواجية التّركيبين السّطحيّ والعمقيّ.

أمّا المعنى العرفيُّ الأساسيُّ للمفردات فهو مذكورٌ في أغلبه في معاجم اللغة، وهو بدوره متعدد لا يَتَعَيَّنُ إلا باستخدام المفردة في تركيب طبقًا لموقف معيّن[1]. وبهذا الاستخدام في التركيب تتفاعلُ المعاني النحويّةُ الوظيفيّةُ مع المعاني العرفية، فلكلّ مفردة خصائصها النّحوية، وقد تدلُّ المفردة على معنى بعينه في وظيفة نحوية دون غيرها. وإذا كانت المفردة تحملُ المعانيَ والمفاهيمَ فإنّ الجهل بالنظم النحوية التي تحكم المفردات المؤلفة للتركيب تؤدي إلى الإخلال بالتفاهم وتبادل الاتصال بهذه المعاني والمفاهيم

مراعاةُ المعنى في التّحليلِ

قد يختلفُ قصدُ المتكلّم من الكلام عن تفسير السّامع له، فالمتكلّم يتوقع أن يفهم كلامه على وجه مُعَيّنٍ، ولكن السّامع يفسره وفقًا للمعلوماتِ المتوافرةِ لديه، وطبقًا لمعتقداته في هذه المعلوماتِ وقد يترك هذا الاحتمال فرصة لاختلافِ الوصفِ النحويّ، أو تحديد خصائص الأنواع النّحوية، أو تحديد المعاني المستفادة من العلاقاتِ التركيبيّةِ والسّياقيّةِ. بيد أنّ النحاة يقرّون أنّ كلّ ما صلح به معنى التركيب في التحليل النحويّ فهو جيّدٌ، وكلّ ما فسد به المعنى فهو مردود. وقد نبّه ابن هشام على أهمية مراعاة المعرب لمعنى الجملة مع مراعاة ظاهر الصّناعة، فقال: «أوّلُ واجبٍ على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه مفردًا أو مركبًا»[2].

ويعتمدُ النّحْويُّونَ العربُ على المعنى اعتمادًا ملحوظًا، ويصدرون عنه في التّفسيرِ النّحْويّ خاصّةً إذا تَخَلَّفَ التفسيرُ على المستوى النّحْويّ الخالصِ. واستيعابُ أمثلة ذاك في كتبهم – مُتَعَذِّرٌ كثرةً واستفاضةً[3]. فقد راعوا المعنى في التعريفات، وتحديد السّلوك النّحوي للأنواع النّحوية، وتحدّثوا عن الدلالة السّياقيّةِ في المعاملةِ النحويةِ للألفاظِ، وفي التضمين والتناوب، وتحديد خصائص التّراكيب، ودلالة الصّيَغ، والأدوات الوظيفية،

(١) انظر حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٧٩م، ص ٣٣١.

(٢) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ج٢، ٥٨٢ وما بعدها، وص ٣١٤.

(٣) الموسى، نهاد، نظرية النّحو العربي في ضوء مناهج النّظر اللغوي الحديث، دار البشير، الأردن، ط٢، ١٤٠٨هـ، ص٧٣.

والعبارات الاصطلاحية، والتراكيب الخاصة، وغيرها من أوجه مراعاة المعنى في التّحليل النّحويّ.

ومن أمثلة استعانتهم بالمعنى في التّفسير النّحويّ مذهبهم في أنْ غير الإيجاب في الاستثناء يجيء نفياً، ونهياً، واستفهاماً إنكارياً. وهذا مكّنَهُمْ مِنْ أن يفسّروا الاختلافَ الظاهريّ بين التراكيب الآتية:

- ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ﴾ (آل عمران: ١٤٤). - ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾ (الواقعة: ٧٩) - ﴿ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ (الأحقاف: ٣٥). - ﴿ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ ﴾ (التوبة: ٣٢).

فأمّا النّفي والنّهي فهما متقاربان في المعنى، وأمّا الاستفهامُ الإنكاريُّ فقد ردُّوهُ إلى النفي بالتقدير ردّاً قريباً، ذلك بأن لحظوا أن: (هل يهلك إلا القوم الفاسقون) بمنزلة: لا يهلك إلا القوم الفاسقون. وأسعفهم المعنى أيضًا في أن يسلكوا بلفظة (يأبى) في قوله تعالى: ﴿ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ ﴾، وما أشبهها مسلك النفي، إذ وجدوا أن (يأبى) بمعنى (لا يريد)[1].

«وتقول: (ما أدري أأذّنَ أم أقامَ؟) إذا لم تعتد بأذانه ولا إقامته لقرب ما بينهما، أو لغير ذلك من الأسباب. فإن قلت: (ما أدري أأذّن أم أقام؟) حققت أحدهما لا محالة، وأبهمت أيهما كان. فمعنى الكلام مختلف»[2] وإذا قلت: (لا تأكلِ السّمكَ وتشربِ اللبنَ) بجزم الفعلين، كنتَ تنهي السّامعَ عن أكل السمك وشرب اللبن في وقت واحد. أما إن قلت: (لا تأكلِ السّمكَ وتَشْرَبَ اللّبَنَ) بجزم الأوّل ونَصْبِ الثّاني، فإنك حينئذ تُعَبِّرُ عن معنى آخر، فأنت لا تنهاه عن أكْلِ السّمكِ، ولا عن شرْبِ اللبنِ ولكنك تنهاه عن الجمع بين العمليتين في وقتٍ واحد. وإذا قلت: (لا تأكلِ السّمكَ وتشربُ اللبنَ) بجزم الأوّلِ ورفعِ الثاني، فإنك تنهاه عن أكل السّمك، وتجيز له شرب اللبن.[3]

(١) المصدر نفسه، ص ٧٢ – ٧٥. وانظر: الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ج ٢، ص ١٤٤.

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، تحقيق فخر الدين قباوة، ط ٥، ١٤١٦ هـ، ص ٢٤٠.

(٣) راجع: ابن هشام الأنصاريّ، شرح شذور الذّهب، تحقيق محمد محيي الدّين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ص٣١٢.

تَفْسِيرُ مَقْصُودِ الجُمْلَةِ

يُؤلِّفُ المتكلِّم كلاماً بقصد إحداث رَدِّ فعل من السّامع، ويقدِّم الكلام بطريقة تجعل السّامع يعرف القصد، فيؤدي فعلاً متوافقًا مع الكلام، أو يتجاوب معه في ضوء موقفه من قصد المتكلِّم. ويتيسَّر التأليف والتقديم وإصابة القصد على أساس شروط موضوعة في العرف اللغويِّ الاجتماعيِّ الذي يُعَدُّ من عناصر الموقف، والحالة النفسية للمتكلِّم والسّامع، وقوانين الاستخدام اللغويّ.

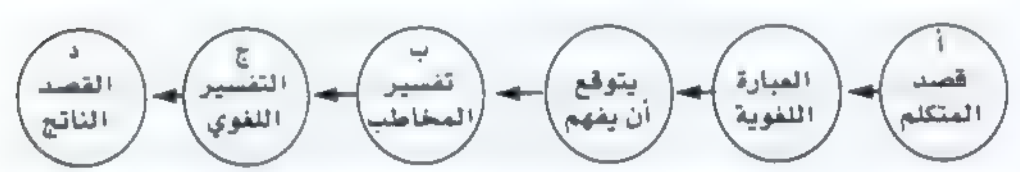
ويقفُ المتكلِّمُ في معظم الأحيانِ موقفًا خاصًا من السّامع، ويتضح هذا الموقف في اختيار الكلمات وتنظيمها في الكلام. بيد أنَّ هناك إطارًا مغلقًا غير قابل للتغيُّر في تحديد معنى الكلام، وذلك هو الدِّلالة العرفية المشتركة بين أفراد الجماعة اللغوية. أمَّا مغزى الكلامِ المتمثِّلُ في المعنى الخاصِّ بالمتكلِّم فهو عرضة لتعدد التفسير، وذلك أننا لا نستطيعُ أن نعرفَ تماماً مقاصدَ المتكلِّمين والمؤلفين في أحاديثهم، والاحتمالات والتوقعات الواردة في تحديد المغزى تؤثر في تحديد الدلالة العرفية التي يحملها الكلام. والسَّبب أننا نتكلَّم في العادة من أجل أن نبلغ هدفًا بعينه، ويؤثر هذا الهدف لا محالة في القول الذي نقوله[1].

يَبُثُّ المتكلِّمُ فكرةً واضحةً لديه، في الغالب، أو غاية من خلال عملية التركيب والصياغة، فينقل مفاهيمَ خاصَّةً به عن عملية بنائية يعتمدها، ومن ثم تقعُ الرِّسالة. ويأتي دور السّامع المتقبل في تَقَبُّلِ بنى لغوية مخالفة لما اعتاده في الاستخدام اللغويِّ في مفاهيمَ خاصَّةٍ به، ومن المتوقع أن يختار إحدى الدِّلالات المتعددة للرسالة التي يَتَقَبَّلُهَا. ولعلَّ من ذلك ما روي عن أبي بكر الصِّدِّيق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه سأل أعرابيًا عن ناقته، أيبيعها؟ فأجاب الأعرابيُّ قائلاً: لا عافاك اللّه، فغضب أبو بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وقال له: لا تقل هكذا. ولكن قل: لا وعافاك اللّه. وإنما غضب أبو بكر، لأنَّ الكلام الأوَّل دعاء عليه، بينما الثاني دعاء له. ولم يسأل الأعرابيَّ عن نيته؛ لأنَّ ظاهر الكلام هذه دلالته، حتى وإن قصد الأعرابيُّ الدعاء له لا عليه.[2]

(١) انظر ناصف، مصطفى، اللغة والتفسير والتواصل، عالم المعرفة (١٩٣)، الكويت، ١٩٩٥، ص ١١ - ١٢.

(٢) الداني، أبو عمرو، المكتفى في الوقف والابتداء، تحقيق جايد زيدان مخلف، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الجمهورية العراقية، بغداد، ١٩٨٤، ص٤ (مقدمة المحقق).

إنَّ القصد الاتصاليَّ الأوَّلي للمتكلِّم والمنقول بالعبارة اللغوية قد لا يوازي التَّفسير الذي يعطيه المخاطب لهذه العبارة. فأغلب حالات التعامل اللغوي تترك للمستمع تفسير العبارة اللغوية، والوصول إلى القصد بنفسه، وقد يؤدي هذا إلى عدم اتفاق قصد المتكلِّم مع المعنى الذي تَوَصَّلَ إليه المخاطبُ من خلال تفسيره. فالمتكلِّم له قَصْدُهُ الخاصُّ، ويتوقع من المخاطب أن يقف على هذا القصد من خلال صيغ كلامه، كما يتصوره، ولكن المخاطب يفسر العبارة ليقفَ على هذا القصد في ضوء المعلومات التداولية المتوافرة لديه ووقائع العالم الخارجيِّ حوله، ويعيد تركيب العبارة داخلياً حسب تفسيره لها ليؤكِّدَ وقوفه على القصد من العبارة المتداولة بينهما. وتجدر الإشارة إلى أنَّ عناصر التَّشويش من هذه المعلومات والوقائع قد تُؤَثِّرُ في احتمالِ عدمِ توافقِ القصدِ النَّاتجِ من تفسير المخاطب مع قصد المتكلِّم الأصليِّ من كلامه.



ولاعتقاد المتكلم أثر في صياغته للخطاب حسب المواقف التي يتعامل معها لغوياً. ويصدق هذا أيضًا في استقبالِ الأحداثِ الكلاميةِ حيث يختارُ السَّامعُ، في الغالب، ما يحبُ أن يسمعه في ضوء الاعتقاد الفرديِّ والجماعيِّ. ولقد نشأ الاهتمامُ بالنَّحو في ظلِّ البحث عن الصَّواب والخطأ في الأداء اللغويِّ عموماً، ثم تَطَوَّرَ هذا الاهتمامُ إلى محاولة تتبع خيوط العلاقات النَّحوية وأثرها في إنتاج المعنى الذي يقصدُ المتكلِّمُ أو الكاتبُ نَقْلَهُ إلى السَّامع أو القارىء. ولا يستثنى النحويَّ من تأثير المعلومات التداولية والوقائع الخارجية في محاولته استنباط قصد المتكلم، ولكنه يستعين بالمعرفة التخصصية التي يمتلكها في إثراء حدسه اللغويِّ الأصليِّ في إعادةِ صياغةِ التراكيبِ التي يحللها، سواء أكانت مخالفةً للقاعدة، أم كانت مبهمةً، أم كانت متفقةً مع القاعدةِ مستخدمة في غير توزيعاتها العرفية، أم كانت قاعديتها غير بينة لغير المتمرس في تطبيق القواعد اللغوية.

معنى المتكلِّم

يشتملُ التركيبُ اللغويُّ على معنيين: معنى عامٌ مستفادٌ من المعنى العرفي للمفردات المؤلفة للتركيب، والعلاقات بينها، وخصائصها ووظائفها النحوية، ومعنى آخر خاصٌ

بالمتكلِّم. ويتوقع هذا المتكلِّم أن يفهم السَّامع مقصوده من الكلام من خلال النَّمط التَّأليفيِّ الذي اختاره للكلام للتعبير عن قصده الداخليِّ الذي قد يكتشفه السَّامع من الكلام، وقد لا يكتشفه إلا بالوقوف على جميع معلومات الموقف أو بعضها، وقد يَتَعَسَّر تَعَرُّفُ المعنى الخاصِّ بالمتكلِّم إذا كان التركيب مخالفًا للقاعدة، أو مبهمًا، أو غير معتاد للسَّامع، أو مشتملاً على إضمارٍ أو حذفٍ يؤدي إلى تَعَقُّدِ التَّركيب. وللمعرفة النَّحوية أهميةٌ قصوى في تفسيرِ الجمل والنُّصوصِ التي يؤلِّفها المتكلم وتأويلها والوقوف على أسرارها. وقد قَدَّمَ النحاةُ العربُ خدمةً جليلةً في فهمِ مقاصدِ المتكلِّمين من أحاديثهم في اللغة العربية من خلال نظراتهم التَّفسيرية الكاشفة.

يستند مبدأ «معنى المتكلم» في التحليل اللغوي إلى أنَّ معنى الخطاب هو ما يعتقد المتكلِّم أنه ينقله باستخدامه للكلمات والجمل، سواء اعتقد أنَّ المستمعين إليه يعتقدون أنه ينقل هذا المعنى، أم لا. ويلحظ أن المتكلم ينقلُ باستخدامه للكلمات والتراكيب المعنى الخاصَّ به، وهو معنى يختاره من المعاني التي تحتملُها المفرداتُ والتَّراكيبُ في توزيعاتها المختلفة. ولا يضير هذا المعنى انتظاره أن يفهمه المستقبلون له من خلال التراكيب، أو عدم انتظاره لذلك. ولأوجه استعمال المفردات والتراكيب أثرٌ في تحديد المعاني التي يختارها المتكلِّم. ولعلَّ هذا ما ذهب إليه الجرجانيُّ حيث قَرَّرَ أنَّ ترتيبَ الكلماتِ في التراكيب انعكاسٌ لترتيب المعاني في النَّفْس[1].

ومما يثبت وجود معنى المتكلم احتمال دلالة الجملة على معنى غير المعنى الذي يقتضيه محتواها، وذلك فيما عرف بالاستلزام الحواريِّ (أو الخطابي). فإذا روعي ارتباطُ معاني الجملِ بمواقفِ أدائها لا تنحصر هذا المعاني فيما تدلّ عليه صيغ الجمل وتراكيبها الصورية من استفهام، وأمر، ونهي، ونداء، إلى غير ذلك من الصِّيغِ المعتمدةِ التي تندرجُ تحتَ تصنيف الجمل إلى خبريَّةٍ، أو إنشائيةٍ. ويعني هذا أنَّ التَّأويلَ الدَّلاليَّ الوافيَ للجمل يكون متعذرًا إذا اكتفي فيه بمعلومات الصيغة، أو التركيب وحدها. فمعنى العبارة اللغوية قد يكون صريحًا يفيد بمحتوى العبارة ومقتضاها من خلال الأداء اللفظي لها، وقد يكون المعنى ضمنيًا عرفيًا يستلزم قضايا منطقيَّةً مُسْتَفَادَةً من التَّحْديدِ المنطقيِّ لمعنى العبارة،

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٨.

وقد يكون ضمنياً حوارياً يختصُّ بمواقفَ خطابيةٍ تستلزمُ معنى حوارياً بعينه، أو معنى ضمنياً حوارياً يصلح تعميمه في مواقفَ خطابيةٍ متكرِّرة[1].

أمَّا عن فهم المعنى الذي يقصده المتكلم من كلامه فإنه إمَّا أن يُصَرِّحَ بمقصوده من الكلام، وإمَّا أن يعرف من عموم لفظه، وإمَّا من عموم معناه، وإمَّا أن يعرف مقصوده من خلال عاداته وتصرفاته، وإمَّا من قرائن الأحوال. فلو قال أحد: «إني ذاهب إلى بغداد». فإنَّ معنى الذهاب يكون معلوماً بدلالة قوله. أمَّا غرضُهُ ومقصودُهُ من الذَّهاب فمجهولٌ، ولكنَّهُ لو قال: «إنِّي ذاهبٌ إلى بغدادَ لزيارةِ صديقٍ لي»، علم مقصوده، وقد يعلم ذلك المقصود بتعُرفِ عاداته وتصرُفاته بأنه كان في العادة لا يذهب إلى بغداد إلا لزيارة أصدقائه. وقد يلاحظ المخاطب بالكلام ما يحمله المتكلِّم من الهدايا القَيِّمَة، فيَظُنُّ ظَنَّاً قوياً أنَّهُ ذاهبٌ لزيارةِ صديقٍ أو عزيزٍ[2].

مصادرُ تَفْسيرِ مَقْصُودِ المتكَلِّمِ

من المصادر التي يصدر منها المحلل النحوي في تفسير مقصود المتكلم من كلامه ما يأتي:

- **حدسُ النَّاطق الأصليِّ للمُحَلِّلِ النَّحْويِّ**: ويستدعي الإتقان اللغويَّ التَّامَّ أو شبه التامِّ من المحلل الذي يقوم بتفسير مقصود المتكلِّم، ويستندُ هذا الحدسُ، في الغالب، إلى تلك المعلومات التي أخرجها اللغويون من حيز اللاشعور اللغوي إلى معلومات يمكن استشعارُهَا، واكتسابها. ويستعينُ النَّحْويُّ وغيره من مستخدمي اللغة بالحدسِ اللغويِّ الأصليِّ في الحكم بأصوليَّة الجمل، أي: صحتها النَّحْويَّة وقبولها لدى مستخدمي اللغة الأصليين. ويَتَّخِذُ النَّحْويُّ في تحقيق أهدافه العلمية أدواتٍ منهجيَّةً، منها في الدَّرسِ النَّحْويِّ العربيِّ: القياسُ، والتَّعليلُ، والتَّأويلُ، وغيرُهَا من الأدواتِ التي لا ترتبط بالضَّرورة بالقواعدِ التي يستنبطها من الاستخدام اللغويِّ الذي يتناولها. وقد أفاد الزَّجَّاجيُّ بأنَّ عللَ النَّحْوِ ليست موجبةً، وإنما هي مستنبطةٌ أوضاعًا ومقاييسَ، وليست كالعلل الموجبة للأشياء المعلولة بها[3].

(١) انظر: المتوكل، أحمد، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص ٩٣

(٢) انظر: العالم، يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط٢، ١٤١٥هـ، ص ١١١.

(٣) الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص ٦٤.

- التأثيراتُ غيرُ اللغويةِ: وتشملُ العاداتِ الاجتماعيةَ، والقيمَ الثقافيةَ، والمعتقداتِ، والخبراتِ المتراكمةَ في الاتصالِ اللغويِّ. ويُعَدُّ سلوكُ الأفرادِ والجماعاتِ أجزاءً من هذه التّأثيراتِ غيرِ اللغويةِ المعينة على معالجةِ عناصرِ الموقفِ الخطابيّ، وتأثيرات التّفسير الدّلاليّ، والتمثيل النحوي، والأساليب التركيبية. فقد يحاول اللغويُّ استشعارَ الإجراءاتِ النفسية اللاشعورية في تركيبٍ مُعَيَّنٍ من أجل تحليله، وهو تركيب قد يكون غير معقول إذا لم ينظر في السّياق الاجتماعيِّ لها. وقد أثَّرَ ذلك في تَرَدُّدِ النُّحاةِ في تأويل (لا أبًا لك) وتحديد التّراكيب العميقة له، فاقترح بعضهم: (لا أباكَ لَكَ)[1].

ومثال أخر هو قوله تعالى ﴿انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ﴾ (النّساء ١٧١) الذي يفهم في ضوء الاعتقاد أنَّ القرآن الكريم يدعو إلى الخير، وبذلك أعرب النحاة (خيرًا) مفعولاً به، لفعل مُقَدَّرٍ (ائتوا)، وقد يعرب خبرًا لـ (كان) المحذوفة مع اسمها مقدرين (يكون الانتهاء) ويلحظ أن النحاة قد اختلفوا في تأويل هذه الاية. كما اختلفوا في تحديد المقدَّرِ.

- المعرفةُ اللغويةُ التّخَصُّصِيَّةُ: وتقود هذه المعرفة إلى معلوماتٍ خاصّةٍ مُفَصَّلَةٍ عن الخصائصِ التركيبية نتيجة للنظرةِ الدقيقةِ العميقةِ المستمرَّةِ، وتشملُ توضيحَ أُسس القياسِ والتّعليلِ للتّراكيبِ العامّةِ، أو الخاصّة، أو المبهمة، أو المخالفة للقاعدة. ويعتقد أنَّ الدّراسةَ النّحويّةَ العلميّةَ قد ساعدت في تحويل أغلب القواعد التي يستطيع ناطق اللغة استخدامها إلى حيز الشعور، وبذلك يمكن اكتشاف التراكيب العميقة المختلفة للتّراكيبِ الظّاهريةِ. فمثلاً في قولك: (مالَكَ وزيدًا) يعرب (زيدًا) مفعولاً به وليس مفعولاً معه، وذلك بتقدير فعل أو مصدر مثل (تناول) قبل (زيدًا) فيكون التركيب العميق لهذه الجملة (ما لك وتناولك زيدًا؟)[2]. ومن ذلك توجيه ابن هشام لقولهم: (ما أنتَ وزيدًا؟) (وكيف أنتَ وزيدًا؟) على نصب (زيدًا) في الجملتين على أنه مفعولٌ معه. ورأى أنه أمكن النصب، مع أنَّ الأكثرَ هو الرّفعُ في مثل هذه العبارة، لأنَّ الضمير (أنت) فاعل لفعل محذوف، والأصل في الأولى (ما تكون وزيدًا؟)، وفي الثانية (كيف تصنع وزيدًا؟)[3].

(١) الحلواني، محمد خير، أصول النّحو العربي، الناشر الأطلسي، الرباط، ١٩٨٣، ص ٩٣ – ٩٦.

(٢) يشترط لنصب الاسم بعد واو المصاحبة مفعولاً معه أن يسبق بفعل أو شبهه ملفوظًا أو مقدرًا. وإذا قدر الكون العام (يكون) أو الفعل (يحصل) في عبارة (مالك) لا يستقيم المعنى، فاقتضى ذلك أن يعرب (زيدًا) مفعولاً به لفعل أو مصدر مقدر. (راجع شروط نصب المفعول به في ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدّين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ج ٢، ص ٢٤٢).

(٣) ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ج ٢، ص ٢٣٩ – ٢٤٠.

طُرُقُ تَفْسِيرِ مَقْصُودِ المُتَكَلِّمِ

إنَّ اللغة مهمةٌ لتكوين الأفكار وإيصالها، كما أنَّها مصدرٌ لعددٍ كبيرٍ من الزّلات والاضطراب في الأفكار والاتصال اللغويّ. وإذا أُريد تحليل العناصر التي تُسْهِمُ في تكوينِ المعنى وأدائه، أو التي تُؤَثِّرُ في الكلام فإنَّ الموقعَ الطَّبعيَّ للشُّروعِ فيه هو إسهامُ القواعدِ النَّحوية. ومن الموضوعات التي ينبغي النَّظر فيها طرق تحليل الجمل غيرالصحيحة نحوياً. وبما أنه لا معنى محدد للكلمات خارج التركيب، بل يظهر المعنى الكليّ لها إذا نظمت تنظيمًا مسموحاً به في قواعد اللغة، فقد يخفى إسهامُ النَّحْوِ فيما يتكلَّمُ به النَّاس إلى درجة أننا لا قد لا نشعر به، ولكنَّ التَّعاملَ مع الجملِ غيرِ الصَّحيحةِ نحوياً يذكرنا بإسهام النَّحو وأثره في الاتصال اللغويّ. وإذا كان ممكنًا أن تُعَبِّرَ بعضُ الجمل المخالفة للقاعدة عن شيء من المعنى، فإنَّ للنحو دورًا في أداء مثل هذا المعنى وتحديده. ولعلَّ الطُّرقَ الآتية مفيدةٌ في تحليل الجمل المتفقة مع القاعدة أو المخالفة لها من أجل الوقوف على المعاني التي تحتويها:

١- **اعتمادُ النَّمُوذَجِ الأصليِّ الصَّحيحِ للتَّركيبِ**: وذلك بالبحث عن البدائل الصَّحيحة الممكنة للجمل التي قد توهم أنها مخالفةٌ للقاعدة بالنَّظر في المواقع التي يحتملُ أن تحدث فيها مخالفة للقاعدة، ومقارنة اللفظة أو العبارة بما يشبهها من الوحداتِ التَّركيبيةِ السَّليمةِ قاعدياً، ثم ردّ التركيب إلى الأصل الصَّحيح. فالاختيارُ الشخصيُّ للمتكلِّم هو مصدر لمخالفة القاعدة في هذه التراكيب؛ إذ إنَّ بإمكان النَّحْويِّ ملاحظة لختلاف لختيار المتكلِّم عن البدائلِ المتفقةِ مع القاعدةِ اللغويَّةِ.

ومن ذلك قول المخزومي:

أَظَلُومُ إنَّ مُصَابَكُمْ رَجُلاً   أَهْدَى السَّلامَ تحيةً ظُلْمُ

فقد يوهم أنَّ نصب (رجلاً) خطأً؛ إذ يتبادر إلى الذِّهن أنه خبر (إنّ)، و (مصاب) اسم مفعول، وهو اسم إنّ. و(ظلم) خبر لمبتدأ محذوف تقديره (هذا). ولكن النَّظرة الفاحصة في البيت تبدي أنَّ الأَوْلى أن يعربَ (رجلاً) مفعولاً به، وأنَّ (مصاب) مصدرٌ ميميٌّ واسم (إنّ)، وأنَّ خبر (إنّ) هو (ظلم). فيكون النَّموذج الأصليّ للتَّركيب: (أظلومُ، إنَّ إصابتكم،

لرجل أهدى السَّلام تحية، ظلم). وستؤدي تخطئة نصب (رجلاً) إلى تقدير تركيبين هما (أظلوم، إن الذي أصبتموه رجل أهدى السَّلام تحية + وهذا ظلم)[1].

ويمكن أن تستخدم هذه الطَّريقة إذا لم توجد مخالفة للقاعدة ولا انحراف عن الصَّواب اللغويِّ، وذلك في ضوء الافتراض بأنَّ أيَّ تغييرٍ في الكلام ينتجُ عنه تغييرٌ في المعنى المنقول فإذا وقع تعديل في الجملة يبحث عن جملةٍ أخرى صحيحةٍ نحويًا يمكن أن تنقل المعنى المتضمن في الجملة التي نقوم بتحليلها، ومن ثم يتيسَّر للنَّحْويِّ بيان مقصود المتكلِّم من الجملة. ومن هذا قولهم في الإغراء (الصلاةَ جامعةً). ولفظ (الصلاةَ) منصوب بالفعل (احضروا) أو ما يرادفه مُقَدَّرًا، ولفظ (جامعةً) منصوب على الحال والنموذج الأصليّ (احضروا الصَّلاة جامعةً). ويجوز في هذا التركيب المفيد للإغراء ذكر العامل أو حذفه لعدم وجود التكرار أو العطف[2].

٢ - اقتراحُ البدائلِ التَّركيبيةِ الممكنةِ لغويًا: وتتطلَّبُ هذه الطريقةُ محاولةَ فهمِ الكلامِ الملفوظِ المنحرف نحويًا، وهي في حقيقتها طريقة لتصحيح هذا الكلام بإيجاد أوضح بديل مناسب للجملة المخالفة للقاعدة، ثم بيان أوجه فروق محددة بين الأصل المحلل والبديل الأنسب المقترح. وتَتَضَمَّنُ هذه الطريقةُ جانبًا من مبدأ التَّخْريجِ في النَّحْوِ العربيِّ حيثُ يهتمُّ النحويُّ بإيجادِ الوجوهِ المناسبةِ للمسائلِ الخلافيَّةِ، إضافة إلى تسويغه وتعليله للتركيب الذي قد يبدو مخالفًا للقاعدة.

ومن هذا ما ورد في باب الاستثناء من وجوب نصب المستثنى إذا كان الكلام قبل (إلا) تامًّا موجبًا. وقد روي قول الأخطل:

وبالصَّريمةِ منهم مَنْزِلٌ خَلَقٌ عافٍ تَغَيَّرَ إلا النُّؤْيُ والوتِدُ

برفع (النؤيُ) و (الوتدُ). فاقترح تركيب بديل للفعل (تغيّر) يناسب معناه، وهو (لم يبق على حاله)؛ لأنهما بمعنى واحدٍ، فأصبح التركيب بذلك صحيحًا نحويًا، وكان الاستثناء تامًّا غيرَ مُوجبٍ، فجازَ رفعُ المستثنى[3].

(١) اقرأ تقدير هذه التراكيب وغير ذلك من التفاصيل في ابن هشام، شرح شذور الذهب، ص ٤١١ - ٤١٢
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
(٣) ابن هشام، أوضح المسالك، ج٢ ص ٢٥٥.

٣ - إعادةُ صياغةِ التَّركيب: وتستخدم في حالاتٍ منها غموضُ معنى الجملةِ، وعدمُ التَّطابُقِ النَّحْويِّ بين الفصائل النَّحْويَّة. مثل اختلاف زمن الشَّرط عن زمن جوابه، بأن كان زمنُ الشَّرطِ ماضيًا في اللفظ، أو دالاً على حدث مضى، فتعاد صياغته بتقدير فعل زمنه المستقبل، كما في قوله تعالى: ﴿ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ﴾ فالمعنى: «إن يتبين أني قلته فقد علمته»(١). وقد تكون الجمل التي ننتجها من إعادة الكتابة مؤلفة من تعبيرات أخرى مخالفة للجملة الأصلية، أو غير صادقةٍ في الدّلالة على المعنى المتبادر من الجملة الأولى إذا أعيدت صياغتها مَرَّةً أخرى في سياق الكلام الأوَّلِ. وتستخدمُ هذه الطريقة إذا وجدت مشكلة في فهم مقصود المتكلِّم من التَّركيب، ولا تصلح لإعادة صياغة التَّراكيب المجازية.

ولعلُّ من ذلك توجيه ابن هشام لقوله تعالى ﴿ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ﴾ (يونس ٧١) بصياغته على (فأجمعوا أمركم مع شركائكم). فمن رأيه أن لفظ (شركاءكم) مفعول به، ولا يجوز على ظاهر اللفظ أن يكون معطوفًا على (أمركم)؛ لأنه حينئذٍ شريك له في معناه، فيكون التقدير. (أجمعوا أمركم وأجمعوا شركاءكم)، ولا يجوز ذلك؛ لأنَّ (أجمع) إنَّما يتعلَّقُ بالمعاني دونَ الذَّواتِ. ولكنه يجوز أن يكون معطوفًا على حذف مضاف، أي: (فأجمعوا أمركم وأمر شركائكم). وقدَّم ابن هشام تحليلاً آخر لقراءة الآية على (فاجمَعوا) بألف الوصل(٢).

٤ - اقتراحُ البدائل الحيَّة المعدلة عن التَّراكيب: تعتمدُ هذه الطَّريقةُ في معالجة قضايا استخدامِ الجملِ الصحيحةِ استخدامًا نحويًا مخالفًا للقاعدة، مثل الإتيان بالإخبار في مقام السُّؤال، وما سواه. ويستفاد منها بالفحص عن الاستخدام الصحيح للكلام الذي أسيء استخدامه، وإذا لم يوجد، ينقل بعض خصائص الاستخدام الصَّحيح إلى الكلام الذي أريد تحليله. مثل نقل الاستفهام لغير السؤال إلى الإخبار. ومن أمثلة ذلك حملُ أسلوبِ الاستفهامِ في قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ (الأحقاف ٣٥) على الإخبار المنفي، أي: (لا يهلك إلا القوم الفاسقون). ولا يدخل في هذا التَّحليلِ التَّركيبُ المستخدمُ في غير معناه الوظيفيِّ لأغراضٍ بلاغيَّةٍ.

٥ - معرفةُ الصُّورِ النَّحويَّـةِ المتغيِّرةِ: وتُعنى بتعرُّفِ عوارضِ التَّركيبِ،

---

(١) ابن هشام، شرح شذور الذهب، ص ٢٢٨ – ٢٢٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ – ٢٢٨.

والبحث عمّا قد يعرض في الكلام ليجيء على غير ما ينبغي أن يكون عليه قياسه. ومن أهمّ هذه العوارض الحذفُ، والتقديمُ، والحملُ على المعنى، والقلبُ، والالتفات. ولهذه العوارض قيمةٌ تعبيريةٌ تُحقّقُ غرضًا يقصدُ إليه المتكلّمُ، فربما أخذت العربية بما يخالف ظاهر الحال قصدًا إلى إشارةٍ لطيفةٍ أو لمحةٍ دقيقةٍ في التّركيب.(١) ولعلّ من أمثلة ذلك العطفَ بالنّصْبِ على الجملة المعلّق عنها العامل في موضع نصب بذلك المعلّق، كقول كُثَيِّر:

وَمَا كُنْتُ أَدْرِي قَبْلَ عَزَّةَ مَا البُكَى وَلاَ مُوجِعاتِ القَلْبِ حَتَّى تَوَلَّتِ

على رواية نصب (موجعاتِ) بالكسرة عطفًا على محل جملة: (ما البكى) الواقعة موقع مفعولي (أدري)، وهي معلّقة للفعل عن العمل في اللفظ، ولكنه عاملٌ في المحلّ، فصحّ العطفُ على المحل(٢).

أدواتُ فَهْمِ مَقْصُودِ المُتَكَلِّم:

من الزّلات التي تقع في المناقشات النّحْوِيّةِ للتّراكيب تلك التي ترد في محاولة إزالة الغموض النّحْوِيّ للتّركيب إذا كان معناه مبهمًا، حيثُ يحاولُ النحويُّ أن ينتقلَ من معنى للتركيب إلى معنى آخر، فتحدث زلة لدى الانتقال الهادف إلى إزالة الغموض، فتؤدي محاولة إزالة الغموض النّحويّ إلى محاولة أخرى لرفع الزّلّة وبيان المعنى المبهم. وقد حذّرَ ابنُ هشام من أشباهِ هذه الزّلّةِ، ومن ذلك ما قد يقع في إعراب قوله تعالى

﴿ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِىٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُاْ ﴾ (هود:٨٧)

«فإنه يَتَبادَرُ إلى الذّهن عطفُ (أن نفعلَ) على (أن نتركَ)، وذلك باطلٌ؛ لأنه لم يأمرهم أن يفعلوا في أموالهم ما يشاءون، وإنما هو عطف على (ما) فهو معمولٌ للترك، والمعنى أن نترك أن نفعل»(٣).

وقد يحاولُ النّحْوِيُّ استغلالَ المعلوماتِ التّداوليّة القريبة والبعيدة، والتّوفيق بين

(١) حسن، مصطفى عراقي، النّظر النّحوي في النّص الأدبيّ مفهومه وغاياته، في مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد (٥٦)، عدد (٣)، يوليو ١٩٩٦، ص ٢٠٩ – ٢٤٣.

(٢) ابن هشام، شرح شذور الذّهب، ص ٣٦٨ – ٣٦٩.

(٣) ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ص ٥٢٩.

النَّظر في الأنماط اللغوية والمواقف الاجتماعية، بقصد إدراك مقاصد المتكلِّم الكامنة في الجمل التي يؤلِّفها. ومن ذلك ما نقل عن الفراء أنه سمع بعض العرب يقول: «ألا يَرحمْنا»، وأنَّه يعني: «ألا يا ربنا ارحمنا». أمَّا النابغة فإنه يقصد بقوله:

فَإنِّي لا أُلامُ عَلَى دُخُولٍ وَلَكِنْ مَا وَرَاءَكَ يَا عِصَامُ؟

«لا أُلَامُ على تَرْكِ الدُّخول؛ لأنَّ النعمانَ كان قد أهدر دمه متى رآه، فخاطب بهذا الكلام حاجبه»[1].

وقد سلك النُّحاةُ في محاولاتهم تَعَرُّفَ مقاصد المتكلِّمين في أحاديثهم مسالكَ متعدِّدة منها معرفةُ القرائنِ الخاصَّةِ والعامَّةِ، وتحديدُ المعهودِ اللغويِّ، أو الشَّرعيِّ، واستغلالُ المعلوماتِ التَّداولية القريبة والبعيدة التي قد يحيط بها النَّحويُّ، إضافة إلى معرفة الأعراف الثَّقافية، والمعتقدات، ومحاولة شرح معنى النَّصِّ، وفهم المعنى العرفي لعناصر التَّركيب، ولهذه القضايا كلِّها أثرٌ في التَّفسير النَّحْوِيِّ لمعاني التَّراكيب، وبيان الآثار النفسيَّة والاجتماعية التي يتركها الكلام في السَّامع.

ومن أدوات فهم مقصود المتكلِّم خاصَّة ومعنى الجملة عامَّة التَّقدير، وهو أسلوب من أساليب الوصول إلى معنى الكلام، ويقوم به النحوي لتصحيح اللفظ والمعنى، أو لتوضيح المعنى. ومن أمثلة مراعاة المعنى في تقدير الإعراب قولُ بعضِ النُّحاةِ في تفسير قولنا: أهلَك والليلَ، معناه: «الحق أهلك قبل الليل». فربما دعا ذاك من لا دربة له في تحليل مثل هذه التَّراكيب إلى أن يقول: أهلك والليل، فيجرَّه، وإنما تقديره الحقْ أهْلَكَ وسَابِقِ اللَّيلَ. ومن ذلك قولهم في قول العرب: «كلُّ رَجُلٍ وَصَنْعَتُهُ»، و«أنتَ وشَأْنُكَ»، معناه: أنت مع شأنك، وكلُّ رجل مع صنعته. فهذا يوهمُ أنَّ الثَّاني خبر عن الأوَّل، كما أنه إذا قال: أنت مع شأنك، فإنَّ قوله: مع شأنك، خبر عن أنت. وليس هذا الإعراب صحيحاً، على الرَّغم من أن المعنى المستفاد صحيح، والإعراب الصَّحيح أن (شأنك) معطوف على (أنت)، والخبر محذوف للحمل على المعنى، فكأنه قال: «كلُّ رجل وصنعته مقرونانِ»، و«أنت وشأنك مصطحبان»[2].

ومن ذلك ما تناوله ابن هشام في أنَّ تقدير المحذوف يكون باعتبار المعنى. ففي القسم

(1) ابن فارس، الصَّاحبي، ص ٣٨٦، ٣٩٢.

(2) ابن جنِّي، الخصائص، ١/٢٩٧ – ٢٨٤.

يكون تقديره (أقسم) نحو: باللهِ لأعاونَنّ المحتاجَ، أي: أُقْسِمُ باللهِ. وأمّا في الاشتغال فتقديره كالمنطوق به، إلا إذا حَصَلَ مانعٌ صناعيٌّ نحويٌّ كما في «زيدًا مررت به» أو معنوي كما في «زيدًا ضربت أخاه»: إذ تقدير المذكور يقتضي في الأوّل تعدي الفعل اللازم بنفسه، وفي الثاني خلاف الواقع؛ إذ لم يقع الضرب بزيد، فوجب أن يقدر (جاوزت) في الأول، و(أهنت) في الثاني. وقد يكون المقدر كونًا عامًا كما في قولهم «الجزاء غدًا» أي يكون. وقد يكون كونًا أو لفظًا خاصًا مستفادًا من سياق الكلام، كما في قولهم «مَنْ لي بكذا» أي مَنْ يتكفل لي به؟ وقوله تعالى ﴿ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ (الطلاق ١) أي مستقبلات لعدتهن. ومنه قوله تعالى ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ ﴾ (المائدة ٤٥) والتَّقدير أنَّ النَّفْسَ مقتولةٌ بالنَّفسِ، والعين مفقوءة بالعين، والأنف مجدوع بالأنف، والأذن مصلومة بالأذن، والسِّنُّ مقلوعة بالسِّنّ[١].

ومنها التّأويلُ النَّحْويُّ وهو تبيينُ الكلامِ والكَشْفُ عن مراده واستنباطُ مسائله، وهو من سبل التعرف على معنى الكلام، ويستلزم التقدير: إذ لا يتمُّ المعنى، ولا تتضح إشاراته إلا بذكرِ المحذوفِ وردِّ التركيبِ إلى أصل وضعه وهو النَّمَطُ النَّظَرِيُّ الذي ينسب النحاة إليه الجمل. ومن خصائص هذا النمط الفطريِّ استحقاق الذكر، والإظهار، والاتصال، والترتيب، والربط، والاختصاص، والأصالة، والبساطة، وغيرها من الأمور التي يُعَدُّ إغفالها عدولاً بالجملة عن الأصل، وتستحقُّ الجملة بذلك التأويل في ضوء القاعدة التي تحكم الجملة التي يتناولها التّحليل.

ويقتضي التّأويلُ النّحويُّ إرجاعَ الجملةِ إلى الأصلِ الذي عُدِلَ بها عنه، وقانونه التّمسُّك بالأصل اللغويِّ العرفيِّ في فهم المعنى العميق للجملة أو النَّصِّ.. ومن الملحوظ أنَّ النُّحاة لا يلجؤون إلى التّأويل إلا حين يخرج النَّصُّ عن الاستعمال الأصليِّ المألوف للكلام[٢]. ويرى النُّحاة أنَّ مخالفة الأصل لا تكون إلا لغرض، وعلى النحوي إقرار الألفاظ على أوضاعها الأُوَلِ ما لم يدع داع إلى التّرك والتّحوُّل[٣].

---

(١) ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ص ٤٤٨ – ٤٤٩.
(٢) حسن، النّظر النحوي في النّص الأدبي: مفهومه وغاياته، ص ٢٢٤.
(٣) ابن جني، الخصائص، ج ٢، ص ٥٤٩.

والتأويل نوعان: الرَّدُّ، وهو إرجاعُ الجملةِ إلى الأصل الظَّاهر القريب. والتَّخْرِيجُ، وهو التَّوجيهُ الاستدلاليُّ لها وإرجاعُهَا إلى الأصلِ البعيدِ أو المحتملِ، وذلك إذا كانت العبارة التي يُحَلِّلُهَا النَّحْوِيُّ موهمةً غير أصلها، أو ممتنعةً لا تنسجمُ مع أصلٍ ظاهرٍ، أو قريبٍ. ومن أمثلة الرَّد: قولك: (بخيرٍ)، في جواب: (كيف حالك؟) والأصل: (أنا بخير). وقد أُخذ الضمير من الكاف في آخر السؤال. ومن التَّخْرِيجِ تسويغُ قراءةِ أبي طالوت عبد السَّلام بن شداد والجارود بن أبي سبرة: (وَمَا يُخْدَعُونَ إلاَّ أَنْفُسَهُمْ) بضمِّ الياء وفتح الدَّال. (البقرة: ٩) فأصلها من قولك: خَدَعْتُ زيدًا نَفْسَهُ. ومعناه (عن نفسه)، فحذفت حرف الجرِّ، فوصل الفعل، وقد يقال: إنَّ الكلام محمولٌ على المعنى، فأضمر له ما ينصب. فقولك: «خَدَعت زيدًا عن نفسه» يدخله معنى: انتقصته نفسه، وملكت عليه نفسه[1].

يَتَّجِهُ التَّخريجُ إلى الموهم والممتنع، فإذا اتجه إلى الموهم كان على النَّحويِّ أن يختار وجهًا غير الذي أوهمه التركيب، وإن اتجه إلى الممتنع فإنَّ الغاية التي يسعى إليها النَّحْوِيُّ إنَّما هي استبعاد الوصف بالشُّذوذِ عن التَّركيب الممتنع، وإنما يكون توجيه الممتنع عندما يكون النَّصُّ أقوى من قواعد النحاة، كالقراءات القرآنية[2].

بَيْنَ أَوْجُهِ تَأْوِيلِ المعنى المرادِ وتَحْلِيلِ الكَلامِ

وَجَّهَ ابنُ جني إلى أهمِّية التَّوفيق بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى، وإيثار المعنى عند تعارضهما، فعقد بابًا في (الفرق بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى) منبهًا على ما قد يقعُ فيه بعضُ المعربينَ من خلط في إيفاء كلٍّ من تفسير المعنى وتحليل التَّركيب حقّهما ممًّا قد يقود إلى فساد تطبيق القواعد النَّحْوِيَّةِ. ومن رأيه أنه إذا أمكن أن يكون تقدير الإعراب على سمت تفسير المعنى فهو ما لا غاية وراءه. وإن كان تقدير الإعراب مخالفًا لتفسير المعنى تقبلت تفسير المعنى على ما هو عليه، وصححت الإعراب[3].

ومما يرد فيه عدم التوفيق بين تفسير المعنى وتقدير الإعراب مبحث التعجب، حيث يتحول المعنى تحت تأثير مبدأ الإعمال إلى تقدير إعرابي لتركيب هو في فحواه أسلوبٌ

---

(١) لمزيد من التفاصيل، انظر حسان، تمام، الأصول دراسة ابيستمولوجية للفكر اللغويِّ عند العرب، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب ١٩٨٢، ص ٢٤٠ و٢٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٣) انظر: ابن جنِّي، الخصائص، ج ١، ص ٢٧٩ – ٢٨٤، وانظر: ج ١، ص ١٨٥.

إخباري، وصيغة التعجب (ما أفعله) أسلوب إنشائي يراه بعض النحاة متحولاً عن صيغة الاستفهام، وأن معنى التعجب قد يستفاد من الاستفهام كما في قوله تعالى ﴿ مَالِيَ لَآ أَرَى ٱلۡهُدۡهُدَ ﴾ (النمل ٢٠)[١]. ولعلَّ تقدير معنى جملة التَّعجب في أسلوب إخباريٍّ يعكسُ محاولةَ النَّحْويينَ قَصْرَ أنماطِ الجملةِ العربيَّةِ على نوعين اسميَّة وفعليَّة تشتملُ كلتاهما على مسند إليه ومسند بغضِّ النظر عن الذكر أو الحذف لهما أو لأحدهما، مع إرجاع جميع التَّراكيبِ العربيَّةِ الجمليَّةِ إليهما بغضِّ النَّظر عن اشتمالها على إسناد أم لا[٢].

فمغزى كلام المتعجب من أمر أو شيء هو استعظام زيادة في وصف الاسم المتعجب منه، فكأنَّه يريد أن ينقل هذا الإحساس إلى السَّامع فيخبره به، ولكن صيغة الخبر لا ترقى في قوة الإبلاغ ونقل الإحساس إلى ما ترقى إليه صيغةُ التَّعَجُّبِ المتحولةُ عن صيغة الاستفهام، ولأنَّ استعظامَ الزِّيادة في وصف المتعجب منه قد خفي سببها، كان اللائق في التَّعبير عنها أسلوب التَّعجب المتحول عن أسلوب الاستفهام. ويتضمن كلا الأسلوبين الإحساس بالخفاء والإبهام عن علَّة ما يستفهم عنه، أو يتعجَّب منه[٣].وقد حذَّرَ ابنُ هشام المعربين من عشر جهات يدخل منها الاعتراضُ عليهم، وهي جهات يتعلَّق بعضها بتحقيق التَّفاعل بين مقصود المتكلِّم من الجملة والخصائص الإعرابية. ومنها أن يراعي المعرب ما يقتضيه ظاهر الصِّناعة النَّحْوية ولا يراعي المعنى، علمًا بأنَّ أوَّلَ واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه، مفردًا أو مركبًا، وإلا فلا يحقُّ له الإقدام على الإعراب. وقد أورد ابن هشام أمثلة كثيرة لذلك، منها قوله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَإِنِّي خِفۡتُ ٱلۡمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِي ﴾ (مريم ٥) فإنَّ المتبادر تَعَلُّق (من) بالفعل (خفت)، وهو فاسد في المعنى، والصَّواب تَعَلُّقُهُ بالموالي، لما فيه من معنى الولاية، أي: خفت ولايتهم من بعدي وسوء خلافتهم، أو بمحذوف هو حال من الموالي، أو مضاف إليهم، أي: كائنين من ورائي. أو فعل الموالي من ورائي. وأمَّا من

(١) الصَّبان، حاشية الصَّبان على شرح الأشموني، ، ج ٣، ص ١٧.

(٢) انظر أيوب، عبد الرحمن محمد، دراسات نقدية في النَّحو العربي، مؤسسة الصباح، الكويت، ١٩٨٠، ص ١٢٩. (وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف ارتأى تقسيم الجملة العربية إلى إسنادية وغير إسنادية).

(٣) أبو جناح، صاحب جعفر، التعارض بين تأويل المعنى وتقدير الإعراب في النحو العربي، في: مجلة جامعة الملك سعود، مجلد ٨، الآداب (١)، الرياض، ١٤١٦هـ، ص ٦١ – ٧٥.

قرأ: (خفَّت) فمن متعلقة بالفعل المذكور. وقوله تعالى ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ ﴾ (الصافات: ١٠٢) فإن المتبادر تعلق (مع) بـ (بلغ)، قال الزمخشري: أي. فلما بلغ أن يسعى مع أبيه في أشغاله وحوائجه، قال: ولا يتعلَّق (مع) بـ (بلغ)؛ لاقتضائه أنهما بلغا معًا حدَّ السعي، ولا بالسعي؛ لأن صلة المصدر لا تتقدَّم عليه، وإنما هي متعلقة بمحذوف على أن يكون بيانًا، كأنه قيل. فلما بلغ الحَدَّ الذي يقدر فيه على السَّعي، فقيل: مع من؟ فقيل. مع أعطف النَّاس عليه، وهو أبوه، أي: إنه لم يستحكم قوته بحيث يسعى مع غير مشفق[1].

قِرَاءَةٌ نَحْوِيَّةٌ فِي نَفْسِيَّةِ المتكلِّم

قد تمتدُّ محاولة فهم مقصود المتكلم من كلامه إلى الغوص في أعمال نفسية المتكلِّم بحثًا عمَّا قد يكمنُ وراءَ المعنى الظَّاهرِ من معانٍ نفسيَّة، فتقديرًا لتراكيب عميقة محتملة لتراكيب ظاهرية مخالفة للنظام في بعض الأحيان نتيجة لما تحدثه الحالةُ النفسيَّةُ للعربيِّ ومن هذه التَّراكيب الجملُ الموجزةُ، نحو: (سُبْحَانَ اللَّهِ، سمعًا وطاعةً، لا ضَيرَ، لا بأسَ)، وأسماء الأفعال، نحو: (آه، أفٍّ، أوَّه، ويْ، صهْ). والأساليب التعاملية الإفصاحية التَّأثيرية، كالتَّعجب، والمدح، والذَّمِّ، والنُّدبة، والاستغاثة، والتَّحذير، والإغراء. وقد حاولَ النُّحاةُ إخضاعَ هذه التَّراكيبِ للأنظمةِ النَّحوية العاديَّة دونَ اعتبارٍ للمعاني النَّفْسيَّة، على الرَّغم من أنَّها أساليبُ ينبغي أن يخصص لها قسمٌ برأسه إلى جانب الجمل الاسميَّة والجمل الفعليَّة، نظرًا لخصائصها النَّفْسيَّة[2].

ويلحظ مصطفى النَّحاس أنَّ النُّحاة لم يعيروا أثر الانفعال في التَّراكيبِ عبارة اهتمامًا ملحوظًا، بل حصروا نظرتهم في «مَنْطقة» ما يظهرُ من الأساليبِ الانفعاليَّة. وهذا ما جعلهم يفرقون بين قولهم: (قام زيد)، و(زيد قام). إذ جعلوا الجملة الأولى فعليَّة، والثَّانية اسميَّة متكوِّنة من مبتدأ وخبر، ولو أنَّهم راعوا أنَّ العربَ تُقَدِّمُ وتُؤَخِّرُ في مثل هذا التَّركيب للتَّعبير عن مختلف المعاني والمقاصد، وأنَّ اللغة تتَّجِهُ دائمًا في ترتيب كلماتها في داخل الجملة إلى الاستقرار، فقولهم: قام زيد، هو التَّرتيبُ المألوفُ عندهم، فلما قالوا: زيد قام، فقد أخروا المتقدِّم؛ لأنَّ المتكلِّم - فيما يبدو - يريد أن يؤكِّدَ أنَّ زيدًا دون غيره هو الذي اتَّصف بصفة القيام، لهذا بدأ بكلمة (زيد)، فما كان أجدر النحاة أن يعربوا (زيد قام): زيد:

(١) ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ص ٥٢٩ - ٥٣٩.
(٢) النحاس، المعنى النحوي في ضوء التراث وعلم اللغة الحديث، ص ١٨٦ - ١٨٧.

فاعل مقدم، وقام: فعل مؤخر، حتى يشعروا بأنَّ الفاعل تقدَّمَ عن موضعه لسبب[1]. وهو إعراب قدَّمَهُ الكوفيون، واعترض عليه البصريون لأسباب تتصل بالحفاظ على تماسك قاعدة وجوب تقدم الفعل على الفاعل أو النَّائب عنه في الجملة الفعليَّة.

ولكننا نجدُ أنَّ النُّحاةَ قد يربطون بين عمل العامل أو إهماله، وما يدور في نفس المتكلِّم من هواجسَ وخواطرَ، فإهمال العامل ليس مجرَّدًا من الإرادة والقصد، بل تنوي وراءه غاية نفسيَّة معنويَّة. ويظهر هذا لنا في حديث سيبويه عن إهمال عمل العامل في مثل (عبد الله ذاهب، ظننت) و(عبدالله، ظننت، ذاهب) فهو يذهب إلى أنَّ إهمال عمل الفعل (ظننت) في مثل هذين التَّركيبين يرجع إلى معنى قائم في النَّفْس أو إلى طبيعة الأفكار وترتيبها في ذهن المتكلِّم، إنه يبتدىء كلامه وهو يريد اليقين، ثم يدركه الشَّكُّ، فيقول: ظننت. أمَّا إذا ابتدأ كلامه على ما في نيته من الشَّكِّ فإنَّ العامل يتقدَّمُ على معموليه[2]. ولا يعني مثل هذا التحليل غير التعبير عن ربط الظَّاهرة التركيبيَّة في اللغةِ بالظَّاهرةِ المعنوية المركبة في نفس المتكلِّم[3].

ولعلَّ مثل هذه اللمحة هي التي أوحت إلى عبدالقاهر الجرجاني تحليلاته لنظم الكلام وقد تناول تعديل رتبة عناصر التَّركيب مع النفي، مشيرًا إلى أنك إذا قلت: «ما فعلت» يكون قصدك أن تنفي عنك فعلاً لم يثبت أنه مفعول. وإذا قلت: (ما أنا فعلت) قصدت أن تنفيَ عنك فعلاً ثبتَ أنَّهُ مفعول[4]. ويقول مفسِّرًا لمقصود المتكلِّم في أمثلة من تعديل الرُّتبة في حالة الإثبات «اعلم أنَّك إذا قلت: «زيد منطلق» كان كلامك مع من لم يعلم أنَّ انطلاقًا كانَ لا من زيد ولا من عمرو، فأنت تفيده ذلك ابتداءً. وإذا قلت: (زيد المنطلق) كان كلامك مع من عرف أنَّ انطلاقًا كان إمَّا من زيد وإمَّا من عمرو، فأنت تعلمه أنه كان من زيدٍ، دونَ غيرهِ. أمَّا «المنطلق زيد» فيكون المعنى حينئذ على أنَّك رأيتَ إنسانًا ينطلقُ بالبعدِ منك ولم تعلم أزيد هو أم عمرو. فقال لك صاحبك: (المنطلق زيد)، أي: هذا الشخص الذي تراه من بعد هو زيد..[5]

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٢) راجع شروط إعمال (ظن) متقدِّمًا أو متأخِّرًا في: ابن هشام، شرح شذور الذَّهب، ص ٣٦٤.

(٣) الحلواني، أصول النَّحو العربي، ص ١٨٦.

(٤) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٩٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

ويجدُ المطّلعُ في أبوابِ النّحْوِ العربيّ مسائلَ تندرجُ في تفسيرِ النُحاة لمقاصد المتكلّمين في التّراكيب التي يُحلّلونها، وفي التُراثِ النّحْويّ الكثير منها. فالإلغاء هو عدم عمل الفعل لفظًا ومعنًى، والتّعليق هو عدم عمل الفعل في اللفظ دون المعنى. ويكون الفعلُ مُعلّقًا عن العمل لمانع لفظيّ، كدخول لام الابتداء، أو (ما) و(إنْ) النّافيتين على أوّلِ الاسمين، مثل (ظننت لزيد قائم) بدلاً من (ظننت زيدًا قائمًا). ويلغى عمل الفعل لمانع معنويّ هو ضعف الفعل بتوسطه بين ركني الإسناد، أو تأخره عنهما، مثل «زيد ـ ظننت ـ قائم» و«زيد قائم ظننت». ويفرق بين الإلغاءِ والتّعليقِ بأنّ الأوّلَ جائزٌ في كلّ مواضعه، والثّاني واجب متى تَحَقّق[1].

فعندما تقول «ظننت زيدًا ذاهبًا» يتّجهُ همُّكَ قصدًا وابتداء إلى الإخبار بأنّكَ ظانٌّ أمرًا، فأنت تتحدّثُ عن نفسك في ذلك، وما الاسمان بعد (ظَنّ) إلا تكملة وبيان لما تعمل به الظّنّ، فحكم الاسمين إذًا النّصب، وليس فيهما من يُتَحَدّثُ عنه فيرفعُ. أمّا عندما تقول «زيد ذاهب ظننت» فتقصد أوّلاً إلى الإخبار عن ذهاب زيد، ثم تقول هذا ظنّي، أو أظنّ، وهنا يكون الحكم برفع الاسمين وإلغاء عمل الفعل. وقد يفهم هذا المعنى مع تقديم الفعل إذا بدا في الكلام ما يدلُّ على استقلال الثّاني بالحديث والقصد إلى الإخبار، كما تقول «ظننت لزيد ذاهب»، ولولا استقلال الثّاني من غرض المتكلّم لما كان وجيهًا أن يؤكّد الكلام بعد فعل يدلُّ على معنى الشّكّ أو الرُجحان[2].

والإضرابُ ينقسم إلى قسمين إبطاليّ وانتقاليّ، فالإبطاليّ يقتضي نفي الحكم السّابق في الكلام قبل (بل)، والقطع بأنّهُ غيرُ واقعٍ، والانصراف عنه إلى حكم آخر يجيء بعد (بل)، كما ورد في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ (الأنبياء: ٢٦). والانتقاليُ يقتضي الانتقالَ من غرضٍ قبلَ الحرفِ (بل) إلى غرضٍ جديدٍ بَعْدَهُ مع إبقاءِ الحكمِ السّابقِ على حاله، وعدم إلغاء ما يقتضيه. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾ بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴾ (الأعلى: ١٤ ـ ١٧) فالغرض المذكور قبل (بل) هو الطّاعة، والغرض الجديد الوارد بعد (بل) هو حبُّ الدُنيا مع تفضيل الأخرة عليها[3].

(١) انظر الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني، ج ٢، ٢٦ – ٢٧. وأيوب، دراسات نقدية في النّحو العربيّ، ص٢٢١.
(٢) انظر: مصطفى، إبراهيم، إحياء النّحو، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٢، ص ١٤٩.
(٣) حسن، عباس، النّحو الوافي، دار المعارف بمصر، ط ٩، ج ٣، ص ٦٢٣.

ويُفَسِّرُ النُّحاةُ مقصودَ المتكلِّم إذا استخدم (بل) بعد الإيجاب بأنَّه إضرابٌ في حَقِّ الأوَّل، وإثباتٌ في حَقِّ الثَّاني، كقولك: (قام زيد بل عمرو). فأضربت عن القيام في حقِّ زيد، وأثْبَتُّهُ في حقِّ عمرو. أمَّا إذا وقع (بل) بعد النفي فالمعنى عند سيبويه الإضرابُ في حقِّ الأوَّل والإيجابُ في حقِّ الثَّاني، كما كان تفسير المقصود عند وروده بعد الإيجاب فقولك (ما قام زيد بل عمرو) معناه عنده (بل قام عمرو). والمقصود عند المبرِّد هو الإضرابُ في حقِّ الأوَّلِ وإيجابُ ما أضربت عنه في حقِّ الثَّاني. فإذا قلت: «ما قام زيد بل عمرو» فالمعنى عنده (بل ما قام عمرو)، فأوجبت في حقِّ الثَّاني نفي القيام الذي أضربت عنه في حقِّ الأوَّل، ويجوز عنده أيضًا ما ذهب إليه سيبويه[1]. ويلحظ أنَّ التَّحليل النَّحْويَّ هنا لا يعدو كونه تفسيراتٍ نحويَّةً لمقصودِ المتكلِّم، على الرَّغمِ من رأي المبرد في جوازِ الوجهين، فالأمران واردان، فربما يقصد المتكلِّم أن يثبت القيام لعمرو، أو يقصد نفيه وإنما يتثبت من مقصوده من خلال القرائن اللفظية والمعنوية.

تَفْسيرُ مَقْصُودِ المتكلِّمِ في الخِطَابِ الدِّينيِّ

تقتضي خصوصية الخطاب الدِّيني فيما قد تحتمله من أوجه تفسيريَّة لدى تطبيقه في مختلف الأزمنة والأمكنة والأوضاع مراعاة لقواعد خاصَّة في تفسير نصوصه. إنَّ الاعتداد بمعهود الخطاب لدى العرب ضروريٌّ في توضيح الظَّواهر اللغوية وتحليل التَّراكيب النَّحْويَّة بصفة عامَّة، أمَّا في التعامل مع الخطاب الديني فإنه ينبغي التَّوفيقُ بين المعهودِ الشَّرعيِّ، أي معهود الخطاب لدى المتكلِّم بالنصوص الدينية قرآنًا وسُنَّةً، والمعهودِ العرفيِّ اللغويِّ العامِّ للخطاب لدى العرب. ويستلزمُ هذا التَّوفيقُ تقديمَ المعهودِ الشَّرعيِّ وفقًا لرأي أغلبيةِ الفقهاءِ، أو تقديمَ المعهودِ العرفيِّ لرأي الظَّاهرية. لهذا ينتظر أن يتراوح التَّفسير النَّحْويُّ لمقاصد المتكلِّم بالخطاب الديني بين هذين المعهودين.

أمَّا عن الأقرب إلى فهم الخطاب الدِّينيِّ فإنَّ السَّامع للكلام مشافهة غالبًا ما يكون أدرى بمقصود المتكلِّم ممَّن نقل إليه الكلام، وربَّ مبلَّغ يكونُ أوعى من السَّامع، وهذا قليلٌ نادرٌ. ولذلك كان الصَّحابة رضوان الله عليهم أدرى النَّاس جميعًا بمقاصد الشَّارع. فالاهتداء بالصَّحابة رضوان الله عليهم، والاقتداء بهم في فهم الأحكام من الكتاب والسُّنَّة، وتطبيقها

(١) راجع ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، شركة نور الثقافة الإسلاميَّة، جاكرتا، ج ١، ص ١٠٣.

على الوقائع[1]. ولكننا نجد تبايناً بين آراء النُّحاة والمفسِّرين والفقهاء في تحليلاتهم النَّحْويَّة للآيات القرآنيَّة خاصَّة في محاولاتهم استنباط الأحكام الشَّرعيَّة، أو استنباط المفاهيم الإسلاميَّة العامة منها.

حاول النُّحاةُ والمفسِّرونَ تعليلَ القراءات القرآنيَّة، وتبيينَ ما تحتملُهُ الجملةُ القرآنيَّةُ من وجوه الإعراب معتمدين في ذلك على القُرَّاءِ في الوقف والابتداء، والسَّكت، ونظراً لأهمِّيَّة الوقف في فهم معاني الآيات وحسب الدلالات العرفية والنَّحْوية فقد كتب فيه كثير من النُّحاة والقرَّاء. ومن أوجه تأثير الوقف في تحديد المقصود بالآية القرآنية إيجاب الزَّركشي[2] الوقف على قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ﴾ (يوسف ٢٤) والابتداء بقوله: ﴿ وَهَمَّ بِهَا ﴾ وذلك للفصل بين الخبرين، أي إنَّ (الواو) في الآية استئنافيةٌ، وليستْ من بابِ العطفِ، لأنها لو كانت من باب العطف لكانَ يوسفُ وامرأةُ العزيزِ مشتركينِ في ذنبٍ واحدٍ، في حين أنها هَمَّتْ هي به، أي: إنَّها أرادت الفاحشة. ولذلك يجب الوقف على قوله تعالى: ﴿ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا ﴾ والابتداء بقوله: ﴿ وَٱسْتَغْفِرِي لِذَنۢبِكِ ﴾ (يوسف:٢٩)؛ إذ بذلك يتَبيَّنُ الفَصْلُ بين الأمرين؛ لأنَّ يوسفَ مأمورٌ بالإعراضِ، وهو الصَّفْحُ عن جَهْلِ مَنْ جَهِلَ قدره، وأراد ضُرَّهُ، والمرأة مأمورة بالاستغفار لذنبها؛ لأنَّها هَمَّتْ بما يجبُ الاستغفارُ منه، ولذلك أمرت به[3].

وأشار القُرَّاءُ والنُّحاة إلى السَّكت في الآيات القرآنيَّة وأثرها في تحديد المعاني النَّحْويَّة لها. والسَّكت، وإن كان لا يدلُّ على تمام معنى الجملة، فإنَّ الهدفَ منه التَّنْبيهُ على معنىً وظيفيٍّ مُعَيَّنٍ. ومن الحالات التي أوجب القُرَّاءُ فيها السَّكْتَ قوله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ﴿١﴾ قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا ﴾ (الكهف: ١ ـ ٢) فقد يتوهَّمُ من وصل (قَيِّمًا) في هذه الآية أنَّهُ صفةٌ لـ (عوجًا)، وليس كذلك،

(١) العالم، المقاصد العامَّة للشَّريعة الإسلاميَّة، ص ١١١و ١١٩.

(٢) الزركشي، محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩١هـ، ج١، ص ٢٤٦ – ٢٤٧.

(٣) النَّحَّاس، مصطفى، من قضايا اللغة، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ١٤١٥هـ، ص ١٠٨ – ١١١.

بل هو حال. ومِمّا يدلُّ على أهمية السَّكت في تحديد المعنى الوظيفيّ أثره في فهم قوله تعالى.

﴿ قَالُواْ فَمَا جَزَٰٓؤُهُۥٓ إِن كُنتُمْ كَٰذِبِينَ (٧٤) قَالُواْ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِى رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ ﴾

(يوسف ٧٤ ـ ٧٥) فيمكن أن تفهم الآية الثّانية كما يأتي [١].

أ – جملة أولى إثباتيّة (جزاؤه (مبتدأ) + سكتة + من وجد في رحله (خبر)). وجملة ثانية إثباتيّة: (فهو (مبتدأ) + جزاؤه (خبر)).

ب – جملة أولى استفهاميّة حذفت أداتها. (جزاؤه؟ + سكتة). وجملة ثانية إثباتيّة (من (شرطيّة – مبتدأ) وجد في رحله (فعل شرط) + فهو جزاؤه (جواب شرط ـ جملة اسميّة) (جملتا الشّرط وجوابه خبر للمبتدأ الأوّل).

ويشهدُ لتغيرِ المعنى تبعًا لمواطنِ الوقفِ في الكلامِ اختلافُ الفقهاءِ في قبولِ شهادةِ القاذفِ التّائبِ باختلافِ موطنِ الوقفِ في قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ (٤) إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾

(النور ٤ ـ ٥) فمَنْ وَقَفَ على قوله تعالى. ﴿ وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ﴾ قال لا تقبل شهادته وإن تاب، وإن الاستثناء في قوله تعالى ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾ يكون ذلك من الفسق فقط. وأمّا من وصل الكلام ووقف على قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ قال تقبل شهادته، والاستثناء من قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ﴾[٢].

ومن أوجه الاختلاف في تفسير النُّصوصِ الدّينيّةِ التّحليلاتُ النّحويّةُ الواردةُ لعبارة ﴿ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ﴾ في قوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ﴾

(الرعد ٢). وقد أورد الرّازي ثلاثة أقوال في إعراب قوله: ﴿ تَرَوْنَهَا ﴾، أولها: أنه كلام مستأنفٌ، (رفع السموات بغير عمد + ترونها)، أي: أنّ النّاسَ يرون السّمواتِ مرفوعةً بلا عمادٍ، والثّاني: أنّ موقعَ هذهِ الجملةِ أن تتقدّمَ على عبارةِ (بغير عمد)، والتّقدير (رفع السّموات ترونها بغير عمد)، والثالث: أنّ قوله (ترونها) صفة لـ (عمد) (رفع السّموات

---

(١) المصدر نفسه، من قضايا اللغة، ص ١٣٢ – ١٣٤.

(٢) راجع: الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص ٣٤٣.

بغير + عمد ترونها)، أي: بغير عمد مرئية، فللسّموات عَمَدٌ ولكنّا لا نراها[1]، وزاد أبو حيان أنّ عبارة (بغير عمد) في موضع الحال، وأنّ الضّمير في جملة (ترونها) عائد على السّموات، (رفع السموات + بغير عمد + ترونها)، أي: تشاهدون السّموات خاليةً عن عمد. وأشار إلى أنه يجوزُ إعرابُ جملة (ترونها) كلامًا مستأنفًا، أو جملةً حاليةً، فيكون المعنى (رفع السموات + ترونها + بغير عمد)، أي: رفعها مرئية لكم بغير عمد. وأشار إلى احتمال إعراب (ترونها) صفة لـ (عمد)، أي: بغير عمد مرئية، وأيّدَ هذا الوجه بقراءة أُبيٍّ (ترونه)، بعود الضمير مذكرًا على لفظ (عمد)؛ لأنه اسم جمع[2].

ومن التّفسير النّحْويّ لمقصود المتكلّم في الخطاب الدّينيّ اختلاف الفقهاء في تحديد مفهوم (المطهرون) وتحديد النّوع النّحْويّ للجملة المنفية في قوله تعالى: ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾ (الواقعة 79) فالمالكيّةُ والشّافعيّةُ والحنفيّةُ تفهم أنّ المقصودَ بلفظ (المطهرون) بنو آدم، وأنّ الجملة الخبريّة المنفيّة تفيد النّهْيَ، فكان معنى الآية: لا يجوزُ أن يمسَّ المصحفَ إلا إنسانٌ طاهرٌ. أمّا الظّاهريّةُ فتفهم من لفظ (المطهرون) الملائكة، ومن الجملة الإخبارَ المنفي، فرأت ألاّ يُوجدَ في الآية دليل على اشتراط هذه الطّهارة في مسّ المصحف، فبقي الأمر على الإباحة. وقد احتجّ جمهورُ الفقهاءِ لمذهبهم في اشتراط الطّهارة بأدلّةٍ أخرى من الآثارِ المنقولة[3].

---

(1) الرّازي، ضياء الدّين عمر فخر الرازي، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1405هـ، مج 9، ج 18، ص 236 - 237.

(2) أبو حيّان الأندلسيّ، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1398هـ، ج 5، ص 359.

(3) ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصطفى البابي الحلبي، ط 2، 1370 هـ، ج1، ص41-42.

خاتمة

يندرجُ تفسيرُ مقصودِ المتكلِّم ضمنَ وسائلِ التَّفسير النَّحْويّ لمعاني التَّراكيب، فإذا كان السَّامع يستنبط مفاهيمَ خاصَّةً به من التَّراكيب التي يتلقَّاها ثم يعيدُ صياغتها في ضوء هذه المفاهيم، فمن المحتمل أن يفيد من مفاهيمه الخاصَّة، والمعلومات التَّداولية للتَّراكيب، كما يفيد من معلوماته التَّخصصيَّة في تفسير مقصود المتكلِّم من التراكيب التي يقوم بتحليلها. وقد أشار هذا البحثُ إلى الطُّرقِ التي يمكن اتِّباعُهَا في تفسيرِ مقصودِ المتكلِّمِ من الجملِ، وأدواته، ومصادره، فضلاً عن نماذجَ من تفسير مقصود المتكلِّم من التُّراث اللغويّ بوجه عام.

هذا، ويبقى أن نتساءلَ عن إمكان إدراك كامل لمقاصد المتكلِّم من كلامه بواسطة التَّفسير النَّحويّ أو غيره، وذلك طرحٌ يستحقُّ بحثًا مستقلاً يضعُ في الاعتبارِ طبيعةَ هذا الكلامِ والمعلومات المتوافرة عنه، والقرائن المحيطة بوروده، والأبعاد الزَّمنيَّة والموضعيَّة له، وخصائص المتقبِّلين له، والقائمين بتحليله، أو إعادةِ صياغتِهِ لتوضيحِ مرادِ صاحِبِهِ منْهُ.

مصادر البحث ومراجعه

١- إحياء النَّحْوِ: إبراهيم مصطفى، دار الكتاب الإسلاميّ، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٢م.

٢- الأصول. دراسة ايبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب: حسان، تمّام، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٢م.

٣- أصول النّحو العربي: محمد خير الحلواني، الناشر الأطلسي، الرباط، ١٩٨٣.

٤- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ابن هشام الأنصاري، عبدالله بن يوسف، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٥- الإيضاح في علل النحو. أبو القاسم، الزّجّاجي، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، ط ٥، بيروت، ١٤٠٦هـ.

٦- بداية المجتهد ونهاية المقتصد ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي، مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٣٧٠هـ.

٧- البرهان في علوم القرآن: الزّركشي، محمد بن عبدالله، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩١هـ.

٨- التّعارض بين تأويل المعنى وتقدير الإعراب في النّحو العربي صاحب بن جعفر أبو جناح، في مجلة جامعة الملك سعود، مجلد ٨، الأداب (١)، الرياض، ١٤١٦هـ.

٩- تفسير البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.

١٠- التّفسير الكبير: الرّازي، ضياء الدين عمر فخر الرّازي، دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٤٠٥هـ.

١١- حاشية الصّبّان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: الصّبان، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ت.

١٢- الخصائص: ابن جني، أبو الفتح عثمان، تحقيق: محمد النّجار، ط ٢، دار الهدى، بيروت، د.ت.

١٣- دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي: أحمد المتوكّل، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٦م.

١٤- دراسات نقديّة في النّحْو العربيّ: عبد الرَّحمن محمد أيوب، مؤسسة الصُّباح، الكويت، ١٩٨٠م.

١٥- دلائل الإعجاز: الجرجاني، عبد القاهر، تصحيح محمد رشيد رضا، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، د.ت.

١٦- شرح شذور الذّهب: ابن هشام الأنصاري، عبدالله بن يوسف، تحقيق: محمد محيي الدّين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت.

١٧- الصّاحبي: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: أحمد صقر، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٧م.

١٨- ظاهرة التّجانس الدّلالي في التراكيب العربية: أحمد شيخ عبدالسّلام، دار الفتح المنصورة، ١٩٩٢م.

١٩- كتاب الجمل في النحو: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق فخر الدّين قباوة، ط ٥، ١٤١٦هـ.

٢٠- اللغة العربية معناها ومبناها: تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٧٩.

٢١- اللغة والتفسير والتّواصل: مصطفى ناصف، عالم المعرفة (١٩٣)، الكويت، ١٩٩٥م.

٢٢- المعنى النحوي في ضوء التّراث وعلم اللغة الحديث: مصطفى النحاس، في: عبده بدوي (تحرير)، في قضايا اللغة والأدب، بمناسبة افتتاح القرن الخامس عشر الهجري، مؤسسة الصباح، صفاة الكويت، الكويت، ١٤٠١هـ.

٢٣- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام الأنصاري، عبدالله بن يوسف، تحقيق: محمد محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العَصْرية، بيروت، د.ت.

٢٤- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: حامد يوسف العالم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط٢، ١٤١٥هـ.

٢٥- المكتفى في الوقف والابتداء: أبو عمرو الداني، تحقيق: جايد زيدان مخلف، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الجمهورية العراقية، بغداد، ١٩٨٤م.

٢٦- من قضايا اللغة: مصطفى النّحاس، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ١٤١٥هـ.

٢٧- النحو الوافي: عباس حسن، دار المعارف بمصر، ط٩، د.ت.

٢٨- النَّظر النَّحْوي في النَّصِّ الأَدبي: مفهومه وغاياته: مصطفى عراقي حسن، في: مجلة كليَّة الآداب، جامعة القاهرة، مجلد (٥٦)، عدد (٣)، يوليو ١٩٩٦م، ص ٢٠٩ - ٢٤٣.

٢٩- نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث: نهاد الموسى، دار البشير، الأردن، ط ٢، ١٤٠٨هـ.

التَّحْليلُ النَّحْويُّ

«تَعْرِيْفُهُ وطَبِيْعَتُهُ»

د. محمود الجاسم (*)

مُلَخَّصُ البحثِ:

يستعرضُ البحثُ مصطلحَ «التَّحليل النَّحويّ» الذي ذاع في الدِّراسات اللُّغويَّة الحديثة، فيعرِّفُهُ، ويُبَيِّنُ طبيعَتَهُ.

وقد وقف البحثُ عند كلمةِ «تحليل»، وكشف عن معناها اللغويِّ، وتطوُّرِها الدّلاليِّ، وكيف شكَّلت مع كلمة «نحو» مصطلحًا مُعَيَّنًا.

ويُبَيِّنُ أنَّ «التَّحليل النَّحويّ» يدرسُ عناصرَ النِّظامِ التركيبيِّ، فيحدِّدُها، ويُفسِّرُهَا، ويبرزُ خصائصها ومعانيَها، وتضافرها في تشكيل هذا النِّظام.

ويدلف إلى الباحثين الذي استعملوا هذا المصطلح، ويورد آراءهم، ويناقشهم فيها، ويبرز اختلافهم في منهج التَّحليل النَّحويّ، إذ ثار بعضُهُمْ على القُدماء، وقدَّمَ نظريَّةً جديدةً، وسار آخرون على سنَنِ الأوائلِ الذين رَاعَوا في تحليلاتهم ما يَتَّصِلُ بالنِّظام التَّركيبيِّ من أمورٍ، إذ عُنُوا بالدِّلالة السِّياقيَّة، وأدركوا قيمةَ النَّحو الجماليَّةَ، وقانونَ التَّواردِ في اللُّغة، فدرسوا الاتِّساعَ بأنواعِهِ المختلفةِ، واستنبطوا قواعدَ النِّظامِ التَّركيبيِّ، وطَفِقُوا يقيسُون عليها. ولم يكن التَّحليلُ النَّحويُّ عندهم محصورًا في المؤلَّفاتِ النَّحويَّةِ فحسب، بل امتدَّ إلى تفاسيرِ القرآنِ العظيمِ، وشروحِ الشِّعرِ القديمِ، وفي ذلك دلالةٌ على أهَمِّيَّتِهِ البالغةِ في فِقْهِ النُّصوصِ وإدراكِ مَقَاصدِهَا، واختتم البحثُ بخاتمةٍ تضمَّنَتْ أهمَّ النَّتائجِ التي خَلصَ إليها.

(*) عضو هيئة تدريس بكلِّيَّة الآداب، قسم اللُّغة العربيَّة، جامعة حلب، سورية.

البحث:

شاعَ مصطلحُ «التَّحليل النَّحْويّ» في جُلِّ الدِّراساتِ اللغويَّةِ الحديثةِ، حتى إننا لا نكادُ نقفُ على بحثٍ يَتَمَيَّزُ بطابعِ العَصْرِ إلا واجهنا به في سياقٍ أو أكْثَرَ. ويَلْحَظُ المتتبِّعُ أنَّ هذا المصطلحَ يردُ بمفاهيمَ عديدةٍ، فقد يرادُ به دراسةُ النِّظامِ التَّركيبيِّ للغة ما. كما يُقْصَدُ به عند بعض الباحثين دراسةُ النظامِ التَّركيبيِّ للغةِ العربيَّةِ، فضلاً عمن يريدُ به التَّطبيقَ الإعرابيَّ التَّعليميَّ الذي يشملُ القضايا الصَّرفيَّةَ مع النَّحْويَّةِ.

ولا شَكَّ في أنَّ هذا الاختلافَ في الدَّلالةِ المرادةِ بالمصطلحِ يؤدي بنا إلى أن نناقشَ ونستعرضَ قضايا عديدةً، فنقف عند كلمة «تحليل» لنتبيَّن المقصود بها، ثم كيف تضافرت مع كلمة «نحو» وشكَّلَتْ مصطلحًا معيَّنًا، بعد ذلك ننتقل إلى الباحثين الذين استخدموا المصطلح، ونتعرَّفُ، ما قصدوه به للتوصُّلِ بعد مناقشتهم إلى مفهوم معين لـ «التحليل النحوي»، ثم نعرض بعد تحديد المفهوم طبيعةَ التَّحْليلِ النحويِّ في درسنا النَّحْويِّ القديم، وذلك من حيثُ البدايةُ وعلاقتُهُ بتجريدِ القواعدِ وتعليمها وعناصر النِّظام اللغويِّ المختلفة وغيره.

تعود كلمة «تحليل»[1] التي هي مصدر «حلَّل» إلى الثُّلاثي «حلَّ»، ويذكر صاحب (مقاييس اللغة) أنَّ أصل «حلَّ» هو فتح الشَّيء لا يَشِذُّ عنه شيءٌ، ومنه حلَّلت العقدة، وحلَّ المسافر: نزل، لأنه يحلُّ ما شدَّ وعقد، و«الحلال» الذي ضدَّ الحرام، كأنَّه من حللتُ الشيءَ إذا أبحتَه، وأوسعتَ الأمر فيه[2].

وتطالعنا كلمة «تحليل» بمعنى إباحة الأمر وجعله حلالاً. يقالُ: حلَّلتُ اليمينَ أُحلِّلها إذا أبحتها[3]، والتَّحْليل ضدّ التَّحْريم[4].

---

(١) للتوسّع في دراسة التطوّر الدلالي لكلمة «تحليل» انظر: قدّور، أحمد: العربيّة الفصحى المعاصرة ص ٩١ – ٩٤.

(٢) ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة ٢/ ٢٠-٢١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، تاج اللغة وصحاح العربيّة ص ١٦٧٥.

ثمّ تطوّرت الدّلالةُ بالتّوسُّعِ حتى قيل لكلّ شيءٍ لم يبالغ فيه «تحليل»[1]. فأضحى التّخفيفُ أو التّوسُّطُ من دلالات الكلمة.

وتَتَطوّرُ الدّلالةُ بالنّقْلِ في مجالِ الكيمياءِ لتعني تذويبَ المادّةِ المدروسة، إذ يشير صاحب (مفاتيح العلوم) إلى أنّ «التّحْليلَ أن تجعلَ المنعقدات مثل الماء»[2].

غير أنّ الدّلالةَ الشّائعةَ في العصر الحديث، وهي إرجاعُ الأمرِ إلى عناصرِه المكوّنَةِ له، تبدو غيرَ موجودةٍ في المعجماتِ القديمةِ[3]، ويُظَنُّ أنّها جاءَتْ بعدما أُشربت كلمة «تحليل» دلالة الكلمة الأجنبية[4] "(E) Analysis"، "(F) Analyse" التي تدلُّ على منهجٍ عامٍّ يراد به تقسيم الكلّ إلى أجزائِهِ المكوّنةِ له[5].

وبذلك أصبحنا نُطَالعُ كلمة «تحليل» بهذا المعنى، فَتُشَكِّلُ مع كلمة أخرى مصطلحًا معيّنًا في مجالٍ ما، إذ يقالُ مثلاً: تحليلُ الدّم، والتّحليلُ الرّياضيُّ، والتّحْليلُ الطبيعيُّ، والتّحْليلُ النقديُّ، والتّحْليلُ في الأدبِ، وتحليل النّصّ، والتّحْليلُ النّحويُّ، وغير ذلك..[6]

وإذا ما تتبعنا المؤلّفاتِ التي وردَ فيها مصطلحُ «التّحليل النّحويّ» لاحظنا أنّ بعضَ الباحثين استخدَمَهُ في سياقٍ ما من غيرِ تعريفٍ، وبعضهم الآخر وقف عنده وعَرّفَهُ.

ولعلّ أوّلَ من يطالعنا باستخدام المصطلح في الدراسة اللغوية تمام حسّان، فيرد عنده مرّاتٍ عديدةً في غيرِ سياقٍ، ويطلقه على الدّراسة التي تتناولُ النّظام التّركيبيّ قديمة أو حديثة، ويظهر من استخدامه أنه يريد به تجزئة النّظام التّركيبيّ أو تفكيكه، لمعرفة عناصره

---

(1) معجم مقاييس اللغة ٢/٢١.

(٢) الخوارزمي، محمد بن أحمد: مفاتيح العلوم ص ١٤٩.

(٣) العربيّة الفصحى المعاصرة ص ٩١، ويحسن بنا ههنا أن نذكر أنّ المعجمات القديمة أشارت إلى أنّ حلّ العقدة هو إرجاعها إلى ما كانت عليه قبل أن تعقد، أي: إرجاعها إلى أصلها، وبذلك قد يكون هذا المعنى نواةً للمعنى الذي أشارت إليه المعجمات الحديثة، وهو «إرجاع الأمر إلى عناصره المكوّنة له».

(٤) المصدر نفسه ص ٩٢

(٥) مرعشلي، نديم وأسامة: الصحاح في اللغة والعلوم ص ٢٢٥ - ٢٢٦، ومجمع اللغة العربيّة بالقاهرة: المعجم الوسيط ١/١٩٤، والبستاني، بطرس: محيط المحيط ص ١٨٩.

(٦) الصحاح في اللغة والعلوم ص ٢٢٥، والمعجم الوسيط ١/١٩٤، ووهبة، مجدي، والمهندس، كامل: معجم المصطلحات العربيّة للغة والأدب ص ٥٢، وخيّاط، يوسف، ومرعشلي، نديم: المصطلحات العلميّة والفنيّة ١/١٧٠ - ١٧٢، وعكاشة، ثروت: المعجم الموسوعي للمصطلحات الثقافية ص ١٧.

التي يتشكلُ منها[1]. ثم شاعَ المصطلحُ بهذا المفهومِ عندَ كثيرٍ من الباحثين[2]، حتى غدا عنوانًا يتصدّرُ بعضَ المقالاتِ[3]، والرّسائلِ الجامعية[4].

غير أنَّ استخدام المصطلح بمفهوم ما لا يكفي لتحديد الدّلالة تحديدًا علميًا دقيقًا، مما دَفَعَ بعضَ الباحثينَ إلى أن يقفَ عندَ المصطلحِ ويَشْرَحَهُ. فالتّحْليل النّحويّ، يرد في سياق التّعليم، إذ على الطالب «أن يستطيع تحليل الكلام تحليلاً نحويًا يكشفُ عن فهم الوظائفِ المعنويّةِ للكلمات، وما يستوجبه ذلك من ضبط خاصٍّ وترتيبٍ مُعَيَّنٍ في نَسَقِ الجملة»[5]. يَتَبَيَّنُ من هذا الكلام أنّ التّحْليلَ النّحْويَّ يقتصرُ على تناول النّظام التّرْكيبيّ، ليعرف الدّارسُ المعانيَ النّحويّةَ التي تشغلُها الكلماتُ في التّركيبِ، وما تقتضيه القواعد المستخلصة لهذه المعاني. غير أنه شرحٌ مختصرٌ، اقتصر على الغاية من التّحليل النّحوي فقط، ولم يُبَيِّنْ لنا العناصرَ التي تجبُ مراعاتُها والنّظَرُ إليها، حتى تُعرف المعاني النّحويّةُ للكلمات، أي لم يُبَيِّنْ ماهيةَ التّحليلِ النّحويّ، فترك الوسيلة، وتحدّث عن الغاية، وبذلك جاء هذا الشرح ناقصًا لا يفي بالمطلوب.

ونقف عند تعريف مفصّل يتطرّق للعناصر المشكّلة للتحليل النّحوي، وذلك عندما يقول: «والتّحْليلُ النّحْويُّ الذي نريد هو تمييز العناصر اللفظيّة، الدّلاليّة والتّشكيليّة، المكوّنة للعبارة، بعضها من بعض، بالاعتماد على أدلّةِ المقامِ والمقالِ، وظواهر الصّوت والشّكْل والتّرْكيب، لدراسةِ تلك العناصرِ في إطارِ السّياقِ المحيطِ بها، وتحديد أنساقها وأنماطها،

---

(١) انظر مثلاً: حسّان، تمّام: اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٦-١٧، ١٨٩ - ٢٦٠، وحسّان، تمّام: ضوابط التوارد، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ج ٥٨ ص ٣٠٦ - ٣٣١، وحسّان، تمّام: الأصول ص ٦٦.

(٢) انظر مثلاً: أبو المكارم، علي: أصول التفكير النّحوي ص ٢٣، والرّاجحي، عبده: النّحو العربي والدرس الحديث ص١٢٧-١٥٨، وزهران، البدراوي: ظواهر قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية بين القدماء والمحدثين ص ١٩، ١٠٤-١٠٥، والسعران، محمود: علم اللغة (مقدّمة للقارئ العربي)، ص ٢٠٩، وعبّادة، محمد إبراهيم: الجملة العربية ص ١٧٩، والموسى، نهاد: - تحقيق في الحال - هل تقع في العربية نفيًا؟ مجلة اللسان العربي مج ١٧ ج١ ص ٤١

(٣) انظر مثلاً: السّيد، عبدالحميد مصطفى: التّحليل النّحوي عند ابن هشام الأنصاري، مجلّة البلقاء مج٢ ع١ ص٢٩.

(٤) هناك رسالة بعنوان «الجوانب الدلالية للتحليل النّحوي في كتب إعراب القرآن حتى نهاية القرن الرابع الهجري» للباحث محمد أحمد خضير، مسجّلة في جامعة القاهرة، بإشراف محمود فهمي حجازي، ولا ندري أنوقشت أم لا؟ انظر: مجلة أخبار التراث العربي ع ٥٥ - ٥٩ ص ٣٠.

(٥) إبراهيم، عبد العليم: النحو الوظيفي ص ٤١٨.

وخصائصها ووظائفها، وما بينها من علاقات وتبادل للمعاني الإعرابيَّة والصّرفيَّة خاصّةً، والنّحويَّة عامّةً، وما فيها من تبدّلٍ في اللفظ والصِّيغة والدَّلالة والوظيفة... بغية كشف صورة النّظم الذي يسودها، والوظائف التي تقوم بها، والدَّلالات التي تؤدّيها متعاونة في حَيّز التَّرْكيبِ الصَّرفيّ، والتَّركيب الإعرابيّ، والسِّياق العام للتَّعبير»[١] وقد ترك المؤلِّفُ بعضَ الألفاظِ في التَّعْريفِ من غيرِ توضيحٍ معتمدًا على فهمِ القارئ في معرفةِ المقصودِ، مثل الفرق بين «المقام والمقال» و«السِّياق»، والمقصود بالمعاني «الإعرابيَّة» و«الصَّرفيَّة» و«النَّحويَّة»، و«الأنساق» و«الأنماط» و«التَّركيب الصَّرفي»، وهي أمور لا تؤثِّر في فهم القارئ للتَّعْريفِ، فالمستخلص أنَّ التَّحْليل النَّحويَّ عنده هو معرفة العناصر التي تَتَكَوَّنُ منها العبارةُ، وليس اللفظ المفرد، أي معرفة العناصر التي يتشكَّلُ منها النِّظامُ التَّرْكيبيُّ، وأنَّ هذه العناصر بعضها لغويٌّ، وبعضها الآخر غير لغويٍّ.

إذن نلاحظ مما تقدَّم عند الباحثين الذين استخدموا المصطلح والذين وقفوا عنده وعَرَّفُوهُ أنَّ التَّحْليلَ النَّحْويَّ يتناولُ النِّظام التَّرْكيبيَّ، ويبدو أنَّ كيفيَّةَ التَّناول تَتِمُّ بتفكيكِ النِّظامِ التَّرْكيبيِّ للعبارة، وذلك لمعرفة عناصره التي يتشكَّلُ منها، بأن تحدَّدَ، وتبيَّنَ معانيها، وخصائصها، وكيفية انتظامها، وعلاقة بعضها ببعضها الآخر، وما يتَّصل بها من قضايا أُخرى، تتضافر مجتمعة في تشكيلِ النِّظامِ التَّرْكيبيِّ.

وإذا اتفق الباحثون على أنَّ موضوعَ التَّحليل النَّحويِّ هو النِّظامُ التَّركيبيُّ فإنَّهم اختلفوا في منهج التحليل النَّحوي في العربية، إذ ثار بعضهم على المنهج القديم، وقَدَّمَ نظريَّةً جديدةً[٢]، على حين اعتمد بعضهم الآخر ذلك المنهج في التَّحليل، ولعلَّ خير من يُمَثِّلُ أصحابَ الاتجاهِ الأوَّلِ تَمّام حسَّان، فقد رأى أنَّ التَّحْليلَ النَّحْويَّ عند القدامى لم يَسِرْ على منهجٍ سليمٍ، وذلك لأنَّهم أهملوا معانيَ الأساليبِ النَّحْويَّةِ، كالإثبات والنَّفْي والشَّرْط والتَّأكيد وغيره، ولم يُعْطُوا المعانيَ التَّركيبيَّةَ عنايةً كافيةً، كذلك أهملوا السِّياق، ومن ثَمَّ وقعوا في أخطاءٍ منهجيَّةٍ خطيرةٍ[٣]. ولا شكَّ أن تمّام حسّان بالغ في مأخذه على المنهج

(١) قباوة، فخر الدين: المورد النَّحوي الكبير ص ٨ – ٩.

(٢) هناك من عرض منهجًا معيّنًا في التحليل يخالف المنهج القديم، ولكنه لم يشر إلى اعتماده أو رفضه، مثل عبده الراجحي في كتابه: النَّحو العربي والدرس الحديث، ومحمد إبراهيم عبّادة في كتابه الجملة العربيّة.

(٣) اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٦ – ١٧.

القديم في التَّحليل الذي سنتعرَّفُ طبيعته بعد قليل، مع أنه قَدَّمَ بعض الأفكار التي لا يمكن تجاوزها(١).

أمَّا الذين اعتمدوا منهج القدامى في التَّحْليل، فمنهم من استخدم المصطلح عندما درس بعض القضايا النَّحويَّة التي تناولها القدامى، ولم تكن غايته أن يُحَدِّدَ ميدانَ التَّحْليلِ النَّحويِّ وما ينبغي أن يتناول(٢)، ومن أصحابِ هذا الاتجاهِ مَنْ عَرَضَ أمثلةً ونماذجَ تطبيقيَّةً تبيِّنُ القضايا التي يدرسُهَا التَّحليلُ النَّحويُّ(٣)، غير أنَّ ما قُدِّم هو نماذج من التَّطبيق الإعرابيّ التَّعليميّ، ويبدو أنَّ هذا التَّطبيق لا يُعَدُّ صورةً دقيقةً للتَّحْليلِ النَّحْويِّ، لغير سبب، منها أنَّ القضايا التركيبيَّةَ التي يتناولها التَّطبيقُ الإعرابيُّ هي جزءٌ مختصرٌ ممَّا يتناوله التَّحْليلُ النَّحويُّ، فهي انعكاس للهيكل النحوي المجرَّد في قواعد، وهذا الهيكل هو جزءٌ من عمليَّة التحليل التي تبدو أوسعَ بكثير، ثم إنَّ هذا التطبيقَ الإعرابيَّ الذي قُدِّم عَدَّ التَّحليل الصَّرفي جزءًا من التَّحليل النَّحويِّ، على الرَّغم من أننا نستخلصُ أنَّ التَّحْليلَ النَّحويَّ ميدانه النظام التركيبي، وربمّا اعتُقِد أنَّ مفهوم النَّحو عند أسلافنا يُرادُ به النَّحو والصَّرف، لأنَّهم يريدون به ذلك أحيانًا في مؤلفاتهم التَّعليميَّة، ومن ثم تَوَسَّعَ بعضُ المحُدَثِيْنَ في مفهومِ التَّحْليلِ النَّحويّ بناءً على ذلك، غير أنَّ هذا الاعتقادَ غيرُ دقيق، لأنَّ تعريفاتِ النَّحو التي اطلعنا عليها لم تذكر الصَّرْفَ(٤)، حتى إنَّ بعضها يوضِّح حدود النَّحو عندما يقصره على معرفة قواعد النُّظام التَّركيبيّ(٥)، ويبدو أنَّهُ من الأفضل أن

---

(١) من هذه الأمور دراسة القرائن، انظر المصدر نفسه ص ١٨٩ - ٢٣١، فعلى الرغم من أنَّ القدامى أشاروا إلى هذه الأمور فإنَّ دراسته لها تضيف جديدًا.

(٢) تحقيق في الحال هل تقع في العربيَّة نفيًا؟ ص ٤١، والتحليل عند ابن هشام الأنصاري ص ٢٩.

(٣) النَّحو الوظيفي ص ٤١٩، والمورد النَّحوي الكبير، وذلك في التطبيقات التي يحتويها.

(٤) انظر مثلاً ابن السراج، أبو بكر محمد الأصول في النحو ١/٢٥، وأبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد التكملة ص٣، والسكَّاكي، يوسف بن أبي بكر مفتاح العلوم ص ٤١، وابن عصفور، أبو الحسن علي بن مؤمن المقرب ١/٤٥، والسيوطي، جلال الدين الاقتراح في علم أصول النحو ص ٢٢ - ٢٤، وابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان أسرار النحو ص ٧٥، والصبَّان، محمد بن علي حاشية الصبان على الأشموني ١/١٦، وإذا كان ابن جني قد ذكر بعض القضايا الصرفية عندما عرف النحو في كتابه الخصائص ١/٣٤ فإنه نبه في موطن آخر على أن الصرف علم آخر غير علم النحو، انظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان: المنصف في شرح كتاب التصريف للمازني ص ٢ - ٤.

(٥) انظر مثلاً في التعريفات التي وردت في كلٍّ من المؤلفات الآتية مفتاح العلوم ص ٤١، والمقرب ١/٤٥، والاقتراح في علم أصول النحو ص ٢٢ - ٢٤، وللمزيد انظر التهانوي، محمد علي الفاروقي: كشَّاف اصطلاحات الفنون ١/٢٣.

نطلق على هذا النَّمَطِ من التَّطبيقِ مصطلحَ «التَّحْليل الإعرابيّ»، كما ذهب إلى ذلك بعضُ الباحثين[1].

وإذا كانَ موضوعُ التَّحليلِ النَّحويّ هو النِّظامَ التَّركيبيّ فإنَّ حدوده تقتصرُ على دراسةِ عناصرِ هذا النِّظام وما يَتَّصِلُ بها من قضايا لغويَّةٍ وغير لغويَّةٍ. أمَّا ما يتعلَّقُ باللفظ في حال إفراده وعزله عن نظامٍ تركيبيٍّ مُعَيَّنٍ فإنَّهُ لا يدخلُ ضمنَ عمليَّةِ التَّحْليل النَّحويّ.

وقد كان هذا التَّحْليلُ الأداةَ التي تبني القواعِدَ، وتحافظُ عليها، وتُعَلِّمُهَا. إذ بدأ العمل به بعد قبول الشَّواهد التي تمثِّلُ العربيَّةَ الفصيحةَ، وذلك لمعرفة نظامها التَّركيبيّ، ومن ثَمَّ كانَ وسيلةً لتجريدِ القواعدِ التي يتشكَّلُ منها هذا النِّظامُ. وإذا خرج الشَّاهد الذي قُبل على القاعدة الأصليَّة فإنَّ التَّحْليلَ النَّحويَّ هو الأداةُ التي تحمي الشَّاهد والقاعدة. فقد يكون وسيلةً لتوليدِ القواعدِ الفرعيَّةِ عندَ بعضِ النُّحَاةِ الذين يَحْرِصُونَ على عدمِ التَّأويلِ والأخذِ بالظَّاهرِ، وبذلك يحمي الشَّاهد، ويولِّد قاعدة فرعية. وقد يكون وسيلةً للحفاظِ على القواعد الأصليَّة بتأويل ما خرج عليها عند بعض النُّحاة الآخرين. فيحمي القواعدَ الأصليَّةَ بهذا العمل. ثم أصبح هذا التَّحليلُ وسيلةً يستخدمها المعلِّمون لمن يبتغي معرفة القواعد التي جُرِّدت، وذلك من خلال الأمثلة التَّطبيقيَّة التي يعرضونها.

وقد راعى النُّحاةُ في تحليلهم ما يَتَّصِلُ بالنِّظامِ التَّركيبيّ من أمور، فأخذوا مثلاً قضايا السِّياق (المقام والسِّياق اللغويّ) بالحسبان، كأن يقولوا يحذف الفعل أو المبتدأ لدلالة المقام عليه[2]، ويحذف الفعل أو المفعول به أو الموصوف أو غيره لدلالة الكلام عليه[3]، ويحذف من الكلام استخفافًا لكثرة الاستخدام[4]. كما راعى النُّحَاةُ معطياتِ السِّياق التي تجعل عنصرًا نحويًّا أو أسلوبًا يحتملُ غير معنى[5]. إذن لم يهملوا الأدلَّةَ السِّياقيَّةَ التي

(١) الأنطاكي، محمد: المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها ٢٦٦/٣، والسامرائي، فاضل مصطفى: أقسام الكلام العربي من حيث الكل والوظيفة ص ٩ – ١٠.

(٢) سيبويه، عمرو بن عثمان: كتاب سيبويه ١٢/١، ٢٦٦، ٣٤٥.

(٣) المصدر نفسه ٨٥/١، ١٣٢، ٢٥٧، ٢٨١ – ٢٨٢، ٣٤٦/٢.

(٤) المصدر نفسه ٢٨٠/١، ٣٢٧.

(٥) ابن هشام، جمال الدين، مغني اللبيب ص ٥٥.

يعتمدها المتحدِّثُ فيما يحذف أو التي تُسْهِمُ في تعدّد المعنى النَّحويِّ، فأدركوها وراعوها عندما جَرَّدوا القواعدَ، مما يجعل نقد تَمام حسَّان[1] لهم غيرَ دقيق.

وتَبَيَّنَ لهم في تحليلهم أنَّ هناك بعضَ العباراتِ التي تحتملُ غير معنى، بسبب الغموض في بنيتها التَّركيبيَّةُ[2]، وهي ظاهرةٌ شائعةٌ في مختلفِ اللغاتِ الإنسانيَّةُ[3]، فوقفوا عندها، وبَيَّنُوا الأوجهَ التي تحتملُها[4].

كما مَيَّزُوا في تحليلهم بين مستويات الأسلوب، ففرّقوا بين الشِّعر وغيره، واستنبطوا قواعدَ خاصَّةً بالشِّعر لا تجوزُ في الكلام العادي[5]، وعندما جَرَّدُوا قواعدَ فرعيَّةً خرجت على الأصل تلمّسوا أهميَّةَ النَّحو الجماليَّةُ[6]، ثم أكدوا على أنَّ سرَّ الإبداع يعود إلى توخي معاني النَّحْو[7].

ولا شَكَّ أنهم لم يقتصروا على تحليل المبنى حتى أدركوا قيمةَ النَّحْو الجماليَّة، وإنَّما تَمَّ هذا بعد أن امتدَّ بصرهم، ليبين العلاقة بين المعنى المعجمي للمفردات ومعنى المبنى أو المعنى الوظيفي[8]، وذلك من خلال إدراكهم قانونَ التَّوارد[9]، فدرسوا الاتِّساعَ في اللغة بأنواعه المختلفة، كالإسناد المجازيِّ[10]، والتَّضمين[11]، وإسناد اسم المعنى إلى اسم

---

(1) اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٦ - ١٧

(2) التحليل النَّحوي عند ابن هشام الأنصاري ص ٥٩.

(3) عبده، داود: التَّقدير وظاهر اللفظ، مجلة الفكر العربي ع ٨ - ٩ ص ٧.

(4) كتاب سيبويه ١/١٥٦ - ١٥٧.

(5) المصدر نفسه ١/٢٦ - ٣٢.

(6) المصدر نفسه ١/٥٦، وللمزيد: سلمان، عدنان محمد: الاستقراء في النحو ص ١٧٦ - ١٧٧.

(7) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز ص ٦٢، ٦٦، ٦٧.

(8) المقصود بمعنى المبنى أو المعنى الوظيفي هو معنى الأجزاء التحليلية، الصوتية والصرفية والنَّحويَّة للعبارة، انظر: الأصول ص ٣٢٥، والمراد في هذا السياق هو معنى الأجزاء النحوية التي جرَّدها النحاة في قواعد، من خلال بيان معانيها وعلاقة بعضها ببعضها الأخر.

(9) المقصود بالتوارد هو المناسبة المعجميَّةُ بين الألفاظ التي تتوالى في التركيب، انظر: ضوابط التوارد ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

(10) كتاب سيبويه ١/٢١٣، وللمزيد: الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد: معاني القرآن ٢/٢٣٤.

(11) كتاب سيبويه ١/١٢٤ - ١٢٦، وللمزيد: معاني القرآن ٢/١٦٣، والمبرِّد، أبو العباس محمد بن يزيد: المقتضب ٢/١٨٩.

الذات[1]، أو وصف اسم الذات باسم معنى[2]، أو إسناده إلى اسم ذات ليس من جنسه بالتشبيه[3]، أو غيره من أنماط الاتّساع الأخرى[4].

وبعد ما حلّلَ النُّحاةُ النِّظامَ التَّرْكيبيَّ، واستخرجوا قواعدَهُ بدؤوا يقيسون عليها، ويولِّدون مسائلَ للتَّمرين، ثم يحللون هذه المسائل لغاية تعليميَّة، فتَطوَّرَ بهم الأمر حتى وَلَّدوا جملاً مقيسةً، من المحال أن يتحدَّثَ بأمثالها ابن اللغة[5]، غير أنها على الرغم من استحالة وجودها الواقعي بينت الطاقة التجريديَّة الإبداعيَّة للنَّحو، فجعلونا بها نلمسُ الصِّلةَ المعروفةَ بين النَّحوِ والرِّياضياتِ والمنطق[6].

ولا ينْحَصِرُ التَّحْليلُ النَّحويُّ في مؤلَّفاتِ النَّحْوِ، وإنَّما يتناثرُ أيضًا في المؤلَّفات التي تُفسِّرُ النُّصوصَ، فقد يتوقَّفُ فَهْمُ النَّصِّ أو ترجيحُ فهمٍ على غيرِهِ على أمرٍ ما من أمور النَّحو، لذلك نرى قضايا التَّحليلِ النَّحويِّ منتشرةً في تفاسيرِ القرآنِ الكريمِ، وشروح الشِّعر القديمةِ، ونظرًا لأهمية النَّحْوِ في فهمِ المعنى الدَّلاليِّ العامِّ اشترطوا أن يكونَ مفسِّرُ القرآنِ الكريمِ ذا معرفةٍ بالنَّحو[7].

---

(١) أبو عُبيدة، مَعْمَرُ بن المُثَنَّى: مجاز القرآن ٢/٢٥٩.

(٢) كتاب سيبويه ٢/٢٧، ٣١، ١١٩.

(٣) المصدر نفسه ٢/٢٩.

(٤) المصدر نفسه ١/٤٨ – ٤٩، ٢/٤٧ – ٤٨، ٣١٩ – ٣٢٥، ٣٥٩.

(٥) انظر مثلاً: المقتضب ٢/٥٩، ٦٤، ٢٩٧ – ٣٠١.

(٦) زكريَا، ميشال: الألسنيَّة التوليديَّة التحويلية وقواعد اللغة العربية ص ٧٤ – ٧٨، والفهري، عبد القادر الفاسي: اللسانيات واللغة العربية ص ٢٥ – ٢٦.

(٧) أبو حيَّان النَّحوي، أثير الدين محمد بن يوسف: البحر المحيط ١/١٠٦.

خاتمة

وهكذا نَخْلُصُ مما تَقَدَّمَ إلى أنَّ التَّحْليلَ النَّحْويَّ مصطلحٌ حديثُ العهدِ شاعَ بمفاهيمَ مُتَنَوِّعَةٍ، ويُقْصَدُ به دراسةُ عناصرِ النِّظام التَّركيبيِّ، وذلك بتحديدها، وتفسيرها، ومعرفة معانيها، وخصائصها، وكيفية انتظامها، وعلاقة بعضها ببعض، وما يَتَّصِلُ بها من قضايا أخرى، تتضافرُ مجتمعةً في تشكيلِ النِّظام التَّرْكيبيِّ. كما تبين أنه عند أسلافنا الأداة التي جردت القواعد والتي تعلمها في أن معًا، وأنه سار عندهم على منهج يراعي ما يحيطُ بعناصرِ النِّظامِ التَّركيبيِّ من قضايا سياقيةٍ، مثلما راعى طبيعةَ اللغةِ الإنسانيةِ، عندما تولد بعض التَّراكيب التي تحملُ في بنيتها النَّحويةِ، وقادهم هذا التَّحْليلُ أيضًا إلى أن يُفَرِّقُوا بين مستوياتِ الأسلوبِ ليَلتمسوا أهميةَ النَّحْوِ الجماليةَ، بعدما بَيَّنوا العلاقةَ بين المعنى المعجميِّ ومعنى المبنى الذي يقتصرُ عليه التَّطبيقُ الإعرابيُّ. وكما أدَّى تحليلُهم إلى تجريدِ القواعدِ قادهم أيضًا إلى توليدِ المسائل المقيسةِ، وتحليلها، ولا شكَّ أنَّ انتشاره في الشُّروحِ والتَّفاسيرِ دلالةٌ على أهمِّيَّتِهِ الكبيرةِ في فَهْمِ النُّصوصِ.

مصادر البحث ومراجعه

١- الاستقراء في النَّحو: سلمان، عدنان محمَّد، مجلة المجمع العلميّ العراقيّ، ج ٣، مج ٣٥، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

٢- أسرار النَّحو: ابن كمال باشا، شمس الدِّين أحمد بن سليمان، تحقيق أحمد حسن حامد، دار الفكر، عمَّان، د.ت.

٣- أصول التَّفكير النَّحويّ: أبو المكارم، عليّ، كليَّة التَّربية بالجامعة اللِّيبيَّة، ليبيا، ١٣٩٣هـ = ١٩٧٢ - ١٩٧٣م.

٤- الأصول «دراسة أبستمولوجيَّة للفكر اللُّغويّ عند العرب»: حَسَّان، تَمَّام، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٨٢م.

٥- الأصول في النَّحو: ابن السَّراج، أبو بكر محمد بن سهل، بيروت، ط ٢، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.

٦- الاقتراح في علم أُصول النَّحْو: الجلال السُّيوطيّ، عبد الرَّحمن بن أبي بكر، تحقيق أحمد سليم الحمصي ومحمَّد أحمد قاسم، جروس برس، ط:١، ١٩٨٨م.

٧- أقسام الكلام العربيّ من حيث الشَّكلُ والوظيفةُ: السَّاقي، فاضل مصطفى، مكتبة الخانجي، ١٣٩٧هـ = ١٩٧٧م.

٨- الألسنيَّة التَّوليديَّة التحويليَّة وقواعد اللغة العربيَّة «النَّظريَّة الألسنيَّة»: زكريا، ميشال، المؤسسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر، بيروت، ط:١، ١٩٨٣م.

٩- تاج اللُّغة وصحاح العربيَّة: الجوهريّ، إسماعيل بن حمَّاد، تحقيق أحمد عبد الغفور عَطَّار، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٦م.

١٠- تحقيق في الحال هل تقع في العربيَّة نفيًا؟: الموسى، نهاد، مجلَّة اللِّسان العربيّ، مج ١٧ ج ١، جامعة الدُّول العربيَّة للتَّربية والثَّقافة والعلوم بالرِّباط، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.

١١- التَّحليل النَّحويّ عند ابن هشام الأنصاريّ: السَّيِّد، عبد الحميد مصطفى، مجلَّة البلقاء للبحوث والدِّراسات، جامعة عمَّان الأهليَّة، الأردن، مج٢، ع١، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

١٢- تفسير البحر المحيط: أبو حيَّان النَّحويّ، أثير الدِّين محمد بن يوسف، تحقيق عادل

أحمد عبدالموجود وآخرين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط:١، ١٤١٣ – ١٤١٦هـ = ١٩٩٢ – ١٩٩٥م.

١٣– التّقدير وظاهر اللّفظ: عبده، داود، مجلّة الفكر العربيّ، ع ٨ – ٩، معهد الإنماء العربيّ، بيروت، ١٩٧٨ – ١٩٧٩م.

١٤– التّكملة: أبو علي الفارسيّ، الحسن بن أحمد، تحقيق حسن شاذلي فرهود، عمادة شؤون المكتبات بجامعة الرّياض، ط:١، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

١٥– الجملة العربيّة «دراسة لغويّة نحويّة»، عبادة، محمد إبراهيم، منشأة دار المعارف، الإسكندرية، مطبعة التّقدّم، د.ت.

١٦– حاشية الصّبّان على الأشمونيّ: الصّبّان، محمّد بن عليّ، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبيّ وشركاه، د.ت.

١٧– الخصائص: ابن جنّيّ، أبو الفتح عثمان، تحقيق محمّد عليّ النّجّار، دار الهدى، بيروت، ط:٢، د.ت.

١٨– دلائل الإعجاز: الجرجاني، عبد القاهر، تحقيق محمّد رضوان الدّاية وفايز الدّاية، دار قتيبة، دمشق، ط:١، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٣م.

١٩– الصّحاح في اللّغة والعلوم: مرعشلي، نديم وأسامة، دار الحضارة العربيّة، بيروت، ط:١، ١٩٧٥م.

٢٠– ضوابط التّوارد: حسّان، تمّام، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة بمصر، ج٥٨، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، مايو، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

٢١– ظواهر قرآنيّة في ضوء الدّراسات اللّغويّة بين القدماء والمحدثين: زهران، البدراويّ، دار المعارف بمصر، ص:٢، ١٩٩٣م.

٢٢– العربيّة الفصحى المعاصرة «دراسة في تطوّرها الدّلاليّ من خلال شعر الأخطل الصّغير»: قدّور، أحمد، الدّار العربيّة للكتاب بتونس، ١٩٩١م.

٢٣– علم اللّغة «مقدّمة للقارئ العربيّ» السّعران، محمود، حمص، مطبعة الرّوضة، ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م، «تصوير».

٢٤- كشاف اصطلاحات الفنون: التهانوي، محمَّد عليّ الفاروقيّ، تحقيق لطفي عبد البديع، ترجم النُّصوص الفارسيَّة عبدالمنعم محمد حسنين، وراجعه، أمين الخولي، المؤسسة المصريَّة العامَّة للتَّأليف والتَّرجمة والطِّباعة والنَّشر، ١٣٨٢هـ = ١٩٦٣م.

٢٥- اللِّسانيَّات واللغة العربيَّة: الفهريّ، عبد القادر الفاسيّ، دار توبقال بالدَّار البيضاء، ط:١، ١٩٨٥م. أو منشورات عويدات ببيروت وباريس، ط:٤، ١٩٨٦م.

٢٦- اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها: حسَّان، تمَّام، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٧٣م

٢٧- مجاز القرآن: أبو عبيدة، معمر بن المثنَّى التَّيميّ، تحقيق محمَّد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجيّ، دار الفكر، ط:٢، ١٩٧٠م.

٢٨- مجلة أخبار التّراث العربي: مجموعة من الباحثين، ع ٥٥-٥٩، مج٥، معهد المخطوطات، المنظمة العربيَّة للتَّربية والثَّقافة والعلوم بالقاهرة، ١٤١٢هـ = ١٩٩٣م

٢٩- المحيط في أصوات العربيَّة ونحوها وصرفها: الأنطاكيّ، محمَّد، دار الشَّرق العربيّ، بيروت، د.ت.

٣٠- محيط المحيط: البستاني، بطرس، مكتبة لبنان، ١٩٧٩م.

٣١- المصطلحات العلميَّة والفنيَّة: خيَّاط، يوسف، ومرعشلي، نديم، دراسة لسان العرب، بيروت، ١٩٧٠م.

٣٢- معاني القرآن: الفرَّاء، أبو زكريا يحيى بن زياد، حقَّق الجزء الأوَّل والثَّاني أحمد يوسف نجاتي ومحمَّد علي النَّجَّار، دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٩٥٥م، وحقق الجزء الثالث عبد الفتَّاح شلبي، وراجعه عليّ النَّجدي ناصف، الهيئة المصريَّة العامَّة، ١٩٧٢م.

٣٣- معجم المصطلحات العربيَّة للغة والأدب: وهبة، مجدي، والمهندس، كامل، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٩م.

٣٤- معجم مقاييس اللُّغة: ابن فارس، أبو الحسين أحمد، تحقيق عبد السَّلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط:٢، ١٣٩٢هـ = ١٩٨١م.

٣٥- المعجم الموسوعي للمصطلحات الثقافية «إنكليزي،فرنسي، عربي»: عكاشة، ثروت، مكتبة لبنان، الشَّركة المصريَّة العالميَّة، د.ت.

٣٦- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار أمواج، ودار الفكر، بيروت، ط:٢، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

٣٧- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام الأنصاري، جمال الدّين، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمدالله، منشورات جامعة حلب «تصوير».

٣٨- مفاتيح العلوم: الخوارزميّ، محمد بن أحمد، إدارة الطّباعة المنيريّة، القاهرة، ١٣٤٢هـ.

٣٩- مفتاح العلوم: السّكّاكي، يوسف بن أبي بكر، المطبعة الأدبيّة بمصر، ١٣١٧هـ.

٤٠- المقتضب: المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

٤١- المقرّب: ابن عصفور، أبو الحسن علي بن مؤمن، تحقيق أحمد عبد السّتار الجواري وعبدالله الجبوري، د.ن، ط:١، ١٣٩١هـ = ١٩٧١م.

٤٢- المنصف في شرح كتاب التّصريف للمازنيّ: ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، تحقيق إبراهيم مصطفى، وعبدالله أمين، القاهرة، ١٩٥٤م.

٤٣- المورد النّحوي الكبير: قباوة، فخر الدّين، دار طلاس، دمشق، ط:٤، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

فِي التَّحْلِيلِ الاجتماعيّ للظَّاهِرَةِ النَّحْوِيَّةِ
المثالُ النَّحْوِيُّ فِي كتابِ سِيْبَوِيهِ بينَ
الدَّلالةِ الاجتماعيَّةِ والقَاعِدَةِ النَّحْوِيَّةِ

د. حسن خميس الملخ(*)

مُلَخَّصُ البحثِ:

دراسةُ المثالِ النَّحْوِيّ في (الكتاب) كتاب سيبويه على وَفقِ مُعطياتِ علمِ اللُّغةِ الاجتماعيّ سعيٌ وراءَ دراسةِ العلاقةِ بينَ الدَّلالةِ الاجتماعيَّةِ للمثالِ النَّحْويّ، والقاعدةِ النَّحْويَّة، يقومُ على فكرةٍ عامَّةٍ مُؤدَّاها أنَّ اختيارَ سيبويه في كتابه لأمثلَتِهِ النَّحويّةِ اختيارٌ قَصْديٌّ في بُعْدِهِ النَّحْويّ والاجتماعيّ، وقد استفادَ سيبويه منَ العلاقةِ المُتبادَلَةِ بينَ البُعْدَينِ في تحليلِ أمثلَتهِ النَّحْويَّةِ على وَفْقِ مُلابساتِ السِّياقِ الاجتماعيّ، فأصْبَحَ المثالُ وثيقةً اجتماعيَّةً تَدُلُّ على مظاهرِ الحياةِ الاجتماعيَّةِ في عصرِهِ - القرن الهجريّ الثاني / الثَّامن الميلاديّ - ووسيلةً إلى تحليلِ بعضِ الظَّواهرِ النَّحْويَّةِ كَالحَذْف، ودلالة الحركةِ الإعرابيَّةِ على الوظيفَةِ النَّحْوِيَّةِ، والمَقيس عليه، والمحفوظ تحليلاً اجتماعياً يتساوقُ إلى حدٍّ ما مع مُعطياتِ علمِ اللغةِ الاجتماعيّ، وَأكَّدَ البحثُ تكامُلَ مناهجِ الدّراسةِ النَّحْويَّةِ في كتابِ سيبويه، داعياً إلى مُحاكاة تجربَتِهِ في الإفادةِ منَ البُعدِ غيرِ النحويّ للمثالِ النَّحْويّ، ليكونَ مُمَثِّلاً لِعَصْرِه، وَدليلاً على القاعِدَةِ النَّحْوِيَّةِ.

(*) عضو هيئة تدريس، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم - جامعة آل البيت - الأردن

البحث:

يستأنفُ هذا البحثُ النَّظرَ في (الكتاب) كتاب سيبويهِ المتوفَّى في حدُودِ سنة ١٧٩هـ/٧٩٥م[1] في ضوءِ علْمِ اللغةِ الاجتماعي[2] Socilinguistic ليستَجْليَ أبعاداً نَحْويَّةً كان السِّياقُ الاجتماعيُّ عُنصُراً أساساً في تقعيدِها، كتقعيدِ الظَّاهِرَةِ النَّحْويَّةِ في كتاب سيبويه بينَ منهجين ثابتٍ ومتحوِّلٍ، يتوازيانِ في خَطَّي المعيارِ المجرَّد، والوَصْفِ الحَيِّ، وكاختيارِ سيبويه أمثلةً بعَينِها للاستدلال على مقصدِه النَّحويِّ. فاختيارُ «جاءَ عبدُ اللَّه» في الاستدلال على تَرَكُّبِ الجُملةِ الفعليَّةِ من (فعل وفاعل) اختيارٌ مقصودٌ، لأنَّ البدائلَ أمامه كثيرةٌ جداً، لكنَّ هناك خُصوصيَّةً اجتماعيَّةً للفعل (جاء) والفاعل (عبد الله) وكجَبْرِ السِّياقِ الاجتماعيِّ لانْحرافِ الكلام عن معياره النَّحويِّ في التخفُّفِ منْ بَعْضِ العناصرِ النَّحْويَّة، وإهمالِ دلالةِ الحركةِ الإعرابيَّةِ على المعنى.

ثُمَّ يتطلَّبُ البحثُ بعد ذلك الفائدَةَ التي يُمكن توظيفُها في الدَّرسِ الحديثِ للظَّاهِرَةِ النَّحْويَّةِ عِندَ إدخالِ المُجتَمعِ في كلِّ أبعادِه الثَّقافيَّةِ، والاقتصاديَّةِ، والاجتماعيَّةِ في الدِّراسَةِ النَّحْويَّةِ.

السِّياقُ الاجتماعيُّ:

يتطلَّبُ الموقِفُ الكلاميُّ مُرْسِلاً ومُستَقْبِلاً – على أيَّةِ صورةٍ من صورِ الإرسالِ والاستقبال – يتبادلانِ خِطاباً لُغَوياً مفهوماً في وسَطٍ يُساعدُهما على التَّواصُلِ، فيُضْحي خطابُهم دالاً ومدلولاً عليه، كما في الرَّسمْ الآتي:

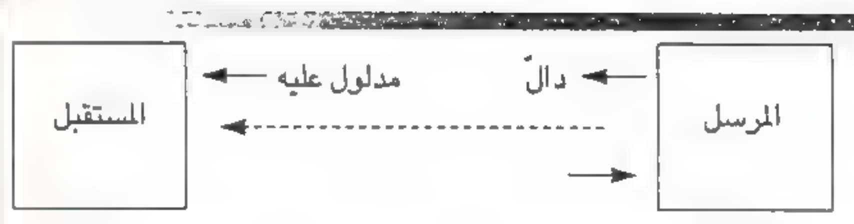
---

(١) هناك خلافٌ كبير في تحديد سنة وفاة سيبويه.

انظر: نزهة الألباء، ص ٥٨ ، وسيبويه إمام النحاة، ص ١١٧-١٢٢.

(٢) انظر في مفهومه وأبعاده في الدرس اللغويِّ الحديث، كمال محمد بشر، علم اللغة الاجتماعيّ، ص ٤١-٦٧.

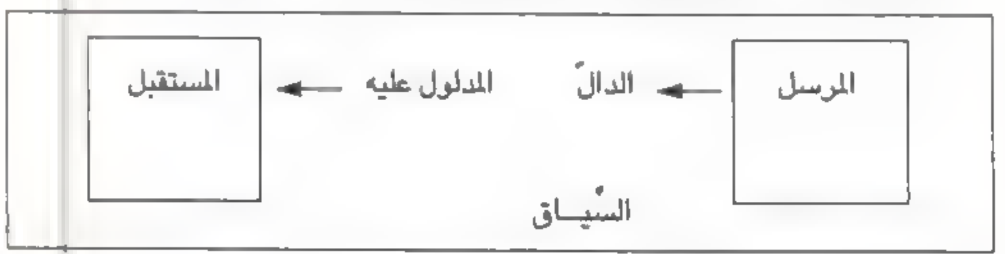
وقد وصف كمال بشر علمَ اللغة بأنَّه «علمٌ ذو أهمية وطرافة. فهو يُلقي ضوءاً على السُّلوك الاجتماعيِّ والخواصِّ الاجتماعيَّةِ من عاداتٍ وتقاليدَ في المجتمعِ المعيَّن، وقد تقودُ مثلُ هذه الدِّراسةِ إلى الكشفِ عن طبقاتِ المجتمعِ كشفاً موضوعياً صحيحاً». انظر كتابه: التفكير اللغويِّ بين القديم والحديث، ص ٥٨.



والدّالُ والمدلول عليه يحملانِ دلالاتٍ نَحْوِيَّةً وصَرْفِيَّةً وصَوتِيَّةً ومُعْجَمِيَّةً.

وهذا الرسمُ ينظرُ إلى السّياقِ على أنّه عنصرٌ مُحايدٌ في التّأثيرِ في الموقفِ الكلاميّ[١]، وهي نظرةٌ شكليّةٌ تُهمل أنَّ المرسِلَ يعيشُ في سياق، والمستقبلَ المُتلقّي يعيشُ في سياق، وهذا السّياق يُمكنُ أنْ يكونَ عنصراً مؤثّراً في نقْلِ الخِطابِ الكلاميِّ بينهما على نَحْوٍ ما، لأنَّ السّياق هو المُجتمعُ الحيُّ اجتماعيًّا، واقتصاديًّا، ونفسيًّا، وثقافيًّا، وسياسيًّا، ويكادُ السّياقُ الاجتماعيُّ يعُمُّ هذه الأبعادَ كلَّها، لأنَّ (الاستقبال) (التّلقّي) في صميمه عمليّةٌ اجتماعيّةٌ[٢]، واللغةُ لا وجودَ لها خارجَ الإطارِ الاجتماعيّ[٣]، لأنَّ «التّحليل الكاملَ لما تعنيه الكلمةُ، أو صيغة الجملةِ لابْنِ اللغة يجبُ أنْ يشتملَ على قَدْرٍ كبيرٍ، وغيرِ محدود منَ المعرفةِ فوقَ اللغويّة، ومن معرفة الكثيرِ من المُدركاتِ، والمشاعرِ، والأفكارِ، والعواطفِ، والآمالِ، والمخاوفِ الخاصّـة، و ... إلـخ»[٤]، «فـالسّـياقُ مُثيرٌ للقراراتِ الثنائيّةِ بينَ المرسِلِ والمستقبِلِ، ولايُمكن إدركُ تواصلِهما إلا به»[٥] أحياناً.

ولعلَّ الرسم الآتي للعلاقة بين الدالّ والمدلول عليه أكثرُ دقّةً[٦] من سابقِه.



(١) وهو مايتفقُ مع النّظريّة الإشاريّة في تفسير المعنى، وقد أُخِذَ عليها تركيزُها على المضمون، واعتمادها على المرجع الخارجي الشكليّ للمعنى فقط، انظر سيكولوجية اللغة والمرض العقليّ، ص ١٣١-١٣٣.

(٢) علم لغة النصّ: المفاهيم والاتّجاهات، ص ٧٠.

(٣) علم اللغة العامّ، ص ٩٥.

(٤) موجز تاريخ علم اللغة، ص ٣٤٢.

(٥) انظر تحليل ميلكا إيفتش لعناصر عملية التّواصُل بين المرسِل والمستقبل في كتابه اتجاهات البحث اللسانيّ، ص ٤٣١.

(٦) وهذا مايوضحه سعيد حسن بحيري، انظر كتابه: علم لغة النصّ، ص ٦٨-٧٠

وقد أدركَ سيبويه الحضورَ الفاعلَ للسِّياق في صَوْغِ العربِ لكلامِهم، فقالَ: «ومِنْ كلامِهِمْ أَنْ يجعلوا الشَّيءَ في موضعٍ على غيرِ حالِهِ في سائرِ الكلام»(١)، ففي تحليله لمُقتضياتِ حذْفِ الفعلِ والفاعلِ في العربيَّة، قال: «أو رأيْتَ رجلاً يُسَدِّدُ سهماً قِبَلَ القِرطاسِ، فقلت: القِرْطاسَ واللهِ، أي: يصيبُ القِرْطاسَ، وإذا سمعْتَ وقْعَ السَّهمِ في القِرْطاسِ، قلْتُ: القرطاسَ واللهِ، أي: أصابَ القرطاس»(٢) فكلمةُ (القرطاس) صيغةٌ مجرَّدَةٌ لم تكتسبْ أيَّةَ دلالةٍ إلا عندَ رسمِ السِّياقِ الذي تحوَّلتْ فيهِ إلى عنصرٍ حاملٍ لمعنى الإصابةِ، وهذا المعنى كانَ مُرتَبطاً بالزَّمنِ، فقبلَ حدوثِ فعْلِ الإصابة، كانَ هناك توقُّعُ ناسبه الفعلُ (يُصيبُ)، وعند حدوث الفعل، كان هناك تحقُّقٌ في الحَدَثِ ناسبه الفعلُ الماضي (أصاب).

فالجملة العربيَّةُ تتضمَّنُ أحياناً فراغات، لايملؤُها إلا تبيُّنُ السِّياق الذي قيلت فيه، كقول سيبويه: «أو رأيتَ رجلاً يقول: أضْرِبُ شرَّ الناس، فقلت: زيدًا.. استغنيتَ عن الفعل بعلمِهِ أنَّه مُستخبَرٌ»(٣)، إذ يوجد قبل كلمة (زيداً) فراغٌ نحويٌّ لم يملأه إلا السِّياقُ.

فسيبويه أدركَ أنَّ اللغةَ صيغٌ وأشكالٌ يُبْدِعُهَا المُتَكلِّمُ أو المُنشِئُ، فَتَدِبُّ فيها الحياةُ بكلِّ مضامينها وأبعادها، وليستْ عباراتٍ مسكوكةً، تحملُ الطَّاقاتِ التَّعبيريَّةَ حتَّى لو كانتْ في المعجم، ولهذا، فكلُّ استعمال لأيَّةِ صيغةٍ من صيغِ اللغة في الإفرادِ والتَّركيب ابتداعٌ جديدٌ غالباً في بُعْدِهِ السِّياقيِّ غير اللغويِّ، لأنَّ اللغةَ عَرَضٌ وليست جوهراً، ولهذا قيلَ: «ليس هناك معنى، إنَّما استعمالاتٌ شتَّى، فالمعنى كما يصل إلينا في الخطاب يخضعُ لعلاقاتِ الكلمةِ معَ غيرِها من الكلماتِ ضمْنَ السِّياقِ ذاتِهِ، وتحدِّدُ بنيةُ النظامِ الألسنيِّ هذه العلاقات»(٤).

فالنَّحوُ مُحدِّد من مُحَدِّداتِ الصَّوابِ والخطأ(٥)، وظيفتُه تحديدُ الوجهِ الجائزِ نحواً بعلامةٍ ملحوظةٍ أو ملفوظةٍ تُشيرُ إلى العلاقاتِ النَّحْوِيَّةِ في الجملةِ، فنصبُ كلمة (زيداً) في المثالِ السَّابق علامةٌ تُشيرُ إلى ناصبٍ يُفسِّرُ الجملة نحواً ودلالةً.

---

(١) الكتاب، ج١، ص٥١.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٥٧.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٥٣.
(٤) علم الدلالة، ص ٢٩.
(٥) كما أنَّ السِّياق فَيْصلٌ في الحكم بصحةِ التَّراكيب النَّحويَّة وخطئها أحياناً. انظر مُدارسة سيبويه لجملة «أنا عبدُ الله منطلقاً» وتحليل الدكتور نهاد الموسى لدارسة سيبويه لها في كتابه: نظريَّةُ النَّحْو العربيِّ في ضوء مناهج النَّظر اللغويِّ الحديث، ص١٠١-١٠٢.

وقد نقلَ سيبويهِ أنَّ منَ العربِ من يقول: «قالَ فُلانةُ» فيحذفُ علامة التأنيث من الفعل مع أنَّ الفاعل مؤنثٌ حقيقيٌّ غيرُ مفصول عن الفعل، وفسَّرَ ذلك بقوله: «وإنما حذفوا التاءَ؛ لأنَّهم صار عندهم إظهارُ المؤنثِ يكفيهم عن ذِكْرِهم التاء»[1]. فعناصر السِّياق هنا ثلاثة فعلٌ وصورةٌ مؤنثةٌ، وفاعلٌ يمثل الصُّورة المؤنَّثة، أي، هو نفسُهُ. والعناصرُ المطلوبة لتحقيق السَّلامةِ النَّحويَّةِ في هذا التعبيرِ ثلاثة فعلٌ، وعلامة تأنيث، وفاعلٌ مؤنَّث، والعلامةُ عنصرٌ إشاريٌّ، فبدَلَ أنْ تأتيَ ملفوظةً مع الفعلِ جاءتْ ملحوظةً مع الموقفِ السِّياقيِّ لحدوثِ الفعل، فعلامةٌ بعلامةٍ وإشارةٌ بإشارةٍ.

وهذا يؤكِّدُ قول نهاد الموسى حينَ قال «إنَّ سيبويه أدركَ مايكونُ من اندغامِ اللغة في نظامها الداخليِّ الخاصِّ بالحياة في مجالِها الخارجيِّ العامِّ، أو أدركَ أنَّ بين اللغةِ وسياقِها الاجتماعيِّ علاقةٌ عضويةٌ»[2].

وإذا كان سياقُ الكلام لايدلُّ على عنصرٍ بعوضٍ عن العنصر النحويِّ المحذوف، أو يشير إليه، فليس كلاماً حيًّا مُمَاثِلاً لما يجري على ألسنةِ العربِ من الكلامِ الحيِّ الحاملِ لآرائهم وأفكارِهم ومشاعرِهم، لأنَّ السِّياقَ في حقيقته عنصرُ إيضاحٍ لا عنصرُ غموضٍ ولبْسٍ وإلغازٍ، لهذا وصفَ سيبويه تعليقَ الكلام على سياقٍ غامضٍ مجهولٍ مُلبِسٍ بأنَّهُ «مُلغِزٌ تاركٌ لكلام النَّاس الذي يسبقُ إلى أفئدتهم»[3].

فإنْ أضمرَمتكلِّمٌ منشئٌ اسْمَ شخصٍ حليم،وابتدأ كلامه بقوله «كانَ إنسانٌ حليماً» – وكان ناقصة لاتامةٌ – كانَ مُلغزاً، مُلبساً، لأنَّ السِّياق غيرُ موضِّحٍ لمسمَّى الإنسانِ، وهذا ما عَبَّرَ عنه سيبويه بقوله: «ولا يُبدأ بما يكون فيه اللبسُ، وهو النكرة، ألا ترى أنَّك لو قلتَ كان إنسانٌ حليماً، أو، كانَ رجلٌ منطلقاً، كنتَ تُلْبِسُ، لأنَّه لا يُستنكَرُ أنْ يكونَ في الدنيا إنسانٌ هكذا»[4].

فكأنَّ التعريفَ والتنكيرَ في وجهٍ من وجوههما قضيةٌ عُرفيَّةٌ اجتماعيَّة، فتَنَّ النَّحوُ بعض

(١) الكتاب ج٢، ص ٣٨.

(٢) نظرية النحو العربي، ص ٩٩. وقد ذكر كمال بشر أنَّ «كتاب سيبويه نفسه خيرُ شاهدٍ على إدراك هذه العلاقة، انظر كتابه: «التفكير اللغوي» ص ٥٥.

(٣) الكتاب، ج١، ص ٣٠٨.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٨.

علاماتها، واكتفى بالسّياق جابراً لما لم يقننه، من ذلك أنّ قول الناس: «سأتيك غداً» وقعتْ فيه كلمة (غداً) مُحددة تحديداً لالبْسَ فيه، وإنَّ كان شكلُها نكرة، فهي في دلالتها السّياقيّة مَعرفة تامةُ التعريف، قد تفوق دلالة العلميّة في قولنا: «حضرَ سعيدٌ» فـ (سعيد) وإنْ كان معرفة بالعلمية يشير إليه السّياق، إلا أنَّهُ مشتركٌ بينَ المسمَّين به، لولا أنَّ السّياق حَدَّدَهُ.

وينبغي الاحتراسُ بتقرير حقيقة مُدركة في كتاب سيبويه، وهي أنَّ علمَ اللغةِ الاجتماعيَّ إذ يدرس كتابَ سيبويه اجتماعياً، فإنَّه لا ينفي تَمَثُّلَ بعضَ المناهجِ اللغويّةِ الأخرى فيه كالمعياريّةِ مثلاً.

الثابتُ والمتحوّل: نموذجٌ منَ الأثرِ الاجتماعيِّ في المَنهجِ النَّحْويِّ:

منَ القضايا المنهجيّةِ التي بدأ الباحثون يتداولونها في العربيّةِ قضيةُ المنهجِ في كتابِ سيبويهِ بينَ المعياريّةِ والوصفيّةِ[1] وهي قضيّةٌ يُمكنُ لعلمِ اللغةِ الاجتماعيِّ أنْ يؤطرَها في سياقٍ عِلْميٍّ مقبولٍ على وَفْقِ نظريّةِ البدائلِ المعجميّةِ والصَّرْفيّةِ والصَّوتيّةِ والنَّحْويّةِ التي يُمكن للمتكلّمِ أو المنشئِ استخدامُها في التَّعبيرِ الدقيقِ عن فكرةٍ ما، فقد بيَّنَ هدسن Hudson أنَّ «البدائل لا تُستخدم غالباً على مستوى التراكيبِ (النحو Syntax)، بينما يُفَضَّلُ استخدامُها على مستوى المفرداتِ والنُّطقِ، وتُستَخدَمُ بوصفها شواهدَ ترمزُ إلى الفوارقِ الاجتماعيّةِ»[2].

فعندما يُقنّن سيبويه معياراً نحوياً في صورة أصل كتقنين أنّ الجملةَ العربيّةَ تتركّبُ من مُسندٍ ومُسند إليه مُتبادلين مَوقعياً لاينسى أنْ يصفَ الوجوهَ المُمكنة لتمثُّل المعيارِ، مُدركاً أنّ قضايا الحذفِ والتّقديمِ والتّأخيرِ وغيرها قضايا سياقيّةُ غالباً، وهذا ما يردُّ هذه القضايا إلى المعيار الثابتِ، كما في قوله: «والاهتمامُ والعناية هنا في التقديم والتأخير سواءٌ، مثلُه في: ضربَ زيدٌ عَمْراً، وَضَرَبَ عَمْراً زيدٌ»[3].

فسيبويه – فيما يبدو – نظرَ إلى الظّاهرةِ اللغويّةِ في خطّين مُتعامدين: ثابتٍ يمثّلُ المعيارِ، ومتحوّلٍ يمثّل الوجوهَ التي يتجلّى فيها المعيارُ، فتحدّث عن لغاتِ العربِ،

(١) انظر على سبيل المثال: الكتاب بين المعياريّة والوصفيّة. والمنهج الوصفيّ في كتاب سيبويه.

(٢) علم اللغة الاجتماعيّ ص ٨٧.

(٣) الكتاب، ج١، ص ٨٠–٨١.

والأصواتِ المُستحسنةِ والمُستقبحةِ، والإمالة والحذفِ والتَّقديرِ[١] في إطارٍ من التَّعدُّدِ في اللجهاتِ، والتوحُّدِ في المعيارِ النَّحْويّ[٢]، لأنَّه «يُعَبِّر عن وعيٍ بصيرٍ بدورِ اللغةِ الواحدةِ المشتركةِ في صياغةِ المجتمعِ الواحد»[٣] إذ لم يَتَبَيَّنْ فروقاً جوهريَّةً في النِّظامِ النَّحويِّ بين لهجاتِ العربِ المحتجِّ بها، فالقرآنُ الكريمُ، وهو في أعلى درجاتِ البلاغةِ والفصاحةِ، وكلُّ مافيه «مُسَلَّمٌ مُتَّبَعٌ»[٤] يسير على وَفْقِ نظامٍ نحويٍّ موحَّدٍ مع أنَّه يستعملُ أحياناً كلماتٍ وتراكيبَ من لهجاتٍ مختلفةٍ[٥].

وهذا التَّوحُّدُ النَّحْويُّ الذي لختطَّه نحاةُ العربيَّةِ يَتَّفِقُ مع ملاحظةِ هدسن الذَّكيَّةِ في دراسةِ البدائلِ اللغويَّةِ، إذ قال «يبدو أنَّ هناك جنوحاً أكبرَ نحو التَّوحيدِ uniformity أو عدم التَّبايُنِ في جانب التَّراكيب، لانجده في الجوانبِ اللغويَّةِ الأخرى»[٦].

وإذا شاعتْ كلمة ما، وكانت لصيقةً بحياةِ الإنسان كانت عُرضةً للتبدُّلِ الصَّوتيِّ، ولعلَّ هذا مايفسِّر تعدُّد لغاتِ العربِ في نداء كلمة (أم) أو (أب)[٧].

وقد ردَّ سيبويه هذا التعدُّدَ إلى المعيارِ المُوَحَّدِ في النِّداءِ عندَ البَصْريِّينَ، وهو النَّصْبُ حقيقةً أو محلاً، فعدَّ الألفَ في قولِ العربِ «يا أماه» مُبدَلة من الياء، لأنَّها أَخَفُّ، فهي في حُكم المضافِ إليه[٨]، وهذا تفسيرٌ معياريٌّ، قد لايكون دقيقاً إذا تتبعنا التَّطَوُّرَ التَّاريخيَّ السَّاميَّ لكلمة (أم) لكنَّه حلٌّ مقبولٌ في إطارِ سعي سيبويه والنُّحَاة بعدَه إلى إقامةِ معيارٍ يَرُدُّ التبدُّلاتِ المختلفةَ في الظَّاهرةِ الواحدةِ إليه.

(١) انظر المصدر نفسه، ج٤، ٤٣٢، ١١٧–١٢٥، ج١، ص ٢٥، ٢٦٦، ج٢، ص ٢٧٨–٢٨٣، ج٣، ص ٥١٩، ج٤، ص ٤٠٥ ج١، ص ٥٦.

(٢) وقد أوضحَ رمزي منير بعلبكي هذا التوحُّد في بحثه الوحدة الداخليَّة في كتاب سيبويه، ضمن كتاب بحوث عربيَّة مُهداة إلى الدكتور محمود السمرة، ص ١١٣–١٢٧.

(٣) الوجهة الاجتماعيَّة في منهج سيبويه في كتابه، مجلة حضارة الإسلام، دمشق، ١٩٧٤م، نسخة مصورة عن البحث، ص ٢١. وانظر بسطه الغني لموضوع اللغة والمجتمع في البحث نفسه، ص ٢١–٢٥.

(٤) شرح المقدمة المحسبة، ج٢، ص ٤٣٤.

(٥) مثل لغة (أكلوني البراغيث) وإعمال (ما) عمل (ليس) وإهمالها بين الحجازيِّين والتميميين. انظر الكتاب، ج٢، ص ٤٠–٤١، ج١، ص ٥٧–٦٩

(٦) انظر: الكتاب، ج٢، ص ٢١٠–٢١٤.

(٧) انظر: الكتاب، ج٢، ص ٢١٠–٢١٤.

(٨) انظر: المصدر نفسه، ج٢، ص ٢١٠.

وَوَصَفَ سيبويه ظواهرَ صرفيّةً صوتيّةً على أنّها تمثّلُ الاستعمالَ الحقيقيَّ للغةِ في عصره، لا المعيارَ. فقال عن بعض العرب إنّهم «قد يبلغون بالمُعتل الأصلَ، فيقولون: (رَادِدٌ) في (رادّ) و (ضَنِنُوا) في (ضنُّوا)»[1]. و ربّما مدُّوا مثل (مساجد) و (منابر)، فيقولون: (مساجيد) و (منابير)[2] ففكُّ الإدغام الواجب، ومدُّ الصّائت القصير (الكسرة) استعمالٌ لغويٌّ أقرّه سيبويهِ استعمالاً لا معياراً يُقاسُ عليه في حالِ السّعة والاختيار، لأنّه أدركَ أنّه «ليس من الضروريّ أن نفترضَ أنّ كلَّ أفرادِ المجتمعِ لديهم الصّيغُ الصّوتيّةُ نفسُها لكلمة ما»[3].

لكنْ لماذا يصفُ سيبويهِ ظواهرَ صوتيّةً وصرفيّةً من غيرِ أن يُجَرِّدَ منها معياراً يجوزُ اتخاذُه أداةً لتوليدِ الصّيغِ والتراكيبِ على وَفْقِه؟

لعلَّ الذي سبقَ إلى ذهنِ سيبويه والنُّحاة قبلَهُ وبَعْدَهُ أنَّ الظّاهِرَةَ الواحدةَ من ظواهرِ النّظَامِ اللغويِّ إذا كانت معاييرُها على عدد تبدُّلاتها المستعملة عندَ جميعِ النّاطقينَ باللغة، فإنَّ المعاييرَ ستفقدُ قيمتَها الدّفاعيّةَ في جعلِ اللغةِ مُوَحَّدَةً ثابتةً. فقوةُ معايير أيّة لغة تتناسبُ تناسُباً عكسيّاً مع عددها في الظّاهرةِ الواحدة، فوجودُ معيارٍ واحدٍ لبناءِ اسمِ الفاعلِ من الفعل الثلاثيِّ المضعّف أقوى من وجودِ معيارينِ يحملانِ في ثنائيتهما بذورَ التفتّتِ اللغويّ، ولهذا كان جُلُّ النُّحاة بعدَ سيبويهِ يَنْصَرِفُونَ عن صنيعِهِ في وَصْفِ الاستعمالِ اللغويِّ المقبولِ في عصرهم إلى تقنينِ الظّاهرةِ بمعاييرَ مجرّدةٍ، حتى إنّهم جعلوا من أمثلة سيبويه مادّةً مُجمّدةً معزولةً أحياناً عمّا طرأ عليها في عصرهم من تَطَوُّرٍ صَرْفيٍّ وصوتيٍّ.

ولم يفتْ سيبويهِ ملاحظةُ العلاقةِ بينَ التبدُّلاتِ الصّرْفيّةِ والدّلالات المعجميّة، فذكر أنَّ العربَ ينسبون إلى الطّويل اللحية، فيقولون: اللّحْيَانيّ، ويقولون في النسب إلى (لِحْيَة): لِحْيِيٌّ ولِحَوِيٌّ، وذلك لأنَّ المعنى قد تَحَوّل[4].

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٨.

(٣) علم اللغة الاجتماعيّ، ص ٢١٣.

(٤) الكتاب، ج٣، ص ٣٨٠.

ورأى سيبويه أنّ من الظواهرِ الصَّرْفيّةِ الصّوتيّةِ النّحْويّةِ «ما تحكمُه لك المشافهةُ»[1] كالإشباعِ والاختلاسِ وَوَصْلِ الكلام[2].

فسيبويه في منهجه لم يكنْ معياريّاً صِرْفاً، ولا وصفيّاً صِرْفًا، ولكنْ حصيفاً ذكيّاً أدرك أنّ الوصفَ والمعيارَ لاينفصلان. فاللغةُ لها وصفان: وصفٌ اجتماعيٌّ يُمَثّلُهُ الاستعمالُ الحقيقيُّ لها، بكلِّ تبدُّلاتِهِ النّحْويّةِ والصَّرْفيّةِ والصّوتيّةِ والمعجميّة، ووصفٌ رياضيٌّ تمثّله المعاييرُ المجرّدةُ والقواعدُ الثابتةُ التي بين أجزاءِ الكَلِمِ بِنْيَةً وتركيباً، وبذلك يستطيعُ الباحثُ اللغويُّ أن ينتقلَ من الوصفِ الأوّلِ الذي يسمحُ بوجودِ تباينٍ فصيحٍ حميدٍ في المنظومة اللغويّة إلى الوصفِ الثّاني الذي يحتوي التّبَدُّلاتِ في إطارِ المعيارِ الموحّدِ أو شبهِ الموحَّد[3].

ومجموعُ الأوصافِ الاجتماعيّةِ للاستعمالِ اللغويِّ الفصيحِ يُشَكّلُ حلقاتِ علمِ اللغةِ التّاريخيِّ المُقارن.

ولايعدم الباحثُ إشاراتٍ منهجيّةً في كتاب سيبويه تَتّفِقُ مع مُختلف المناهج تقريباً، تجعل منه كتاباً رائداً في المنهج الشّكليِّ والوظيفيِّ والوصفيِّ والمعياريِّ والتّحويليِّ، ولكن هذه الإشارات تمّحي الحدودُ بينها لتؤلّفَ المنهجَ اللغويَّ الواحدَ الذي يتّخذُ من التعدُّدِ في التّطْبيقِ، والسّعة في الطّرح دلالةً على التوحّدِ في الجَوهَرِ والأصل.

دلالةُ المثالِ النّحْويِّ بينَ المجتمعِ والقاعدةِ النّحْويّةِ:

المثالُ النحويُّ تركيبٌ مصنوعٌ يضعه النحاة تطبيقاً لقاعدة نحويّة ومثالاً عليها، ففي التمثيل على تكوُّن الجملة الاسميّة من (مبتدأ وخبر) يُمكن أن يقولوا: «العلمُ مفيدٌ» أو «الكرَمُ محمودٌ» أو الحياةُ متقلبةٌ» أو أيِّ مثال آخر يدلُّ على انطباق القاعدة النحويّة على التركيبِ المستعمَل، واختيارُ المثال اختيارٌ قصدي[4] غالباً في بُعده غير النّحْويّ، لأنّه يحملُ

---

(١) الكتاب، ج٤، ص٢٠٢.

(٢) المصدر نفسه جزءاً وصفحة.

(٣) ذكر عبد السلام المسدي أنّ التّمييزَ بين اللغةِ بوصفها ظاهرةً لسانيّةً مجرّدةً توحدُ ضمنياً في كلّ خطاب بشريٍّ، ولا توجد البتة هيكلاً حيويّاً ملموساً. والكلام باعتباره الظاهرة المجسّدة للغة قد يكون أهمَّ مبدأ أصوليّ يستند إليه تحديدُ حقل الأسلوبيّة، يرتكز أساساً على ثنائية تكامليّة هي من أهمّ مُواضعاتِ التفكير اللسانيّ، وتتمثل في ظاهرتين وجوديتين ظاهرةِ اللغة، وظاهرةِ العبارة. انظر كتابه: الأسلوبية والأسلوب، ص ٣٨ – ٣٩.

(٤) يرى سعيد حسن بحيري أنّ القصديّةَ من أكثر العلامات النّصيّة شيوعاً في البناء الاتصاليّ. انظر كتابه: علم لغة النص، ص ١٤٦.

فكرة، كالحديث عن العِلم في جملة «العلمُ مفيدٌ» ومن هنا ينشأ ارتباطٌ وثيقٌ بينَ المثال النَّحْويِّ ودلالته غير النحويَّة، لأنَّ دلالةَ المثال النحويِّ - في كتاب سيبويه في الأقلِّ - بنتُ عصرها اجتماعياً وسياسياً وثقافياً اقتصادياً.

وقد لانبعد عن الحقيقة إذا ذهبنا إلى أنَّ المثال النَّحْويَّ إشارةٌ ورسالة، فهو إشارة، لأنَّه يحملُ دلالةً تاريخيَّةً اجتماعيَّةً على عصر مُعين أحياناً، فلا يوجد في كتب النَّحْو القديمة مثالٌ يَدُلُّ على أسلوب (الحال) بجملة «انطلقتِ السَّيَّارةُ مسرعةً»، لأنَّ السَّيَّارةَ بمفهوم العربة الآلية التي نعرفها لم تكنْ موجودةً قبل عدة قرون، كما تشير الجملة الفعليَّة «أعتَقَ زيدٌ جاريته» إلى ظاهرة الجواري والعبيد، وهي الظَّاهرة التي لم يعُدْ لها وجودٌ فعليٌّ في عصرنا.

وأمَّا أنَّ المثالَ النحويَّ رسالةٌ، فلأنَّه يرتبطُ غالباً بالقيم والمعاملات، أي الحياة بتعبير أعمَّ، مثل الحديث عن الكرَمِ والوفاءِ واللقاءِ والرؤيةِ والمُساعدة وغيرها من مضامينِ الحياة المختلفةِ. فالمثالُ النَّحويُّ في كتاب سيبويه يرسم - إلى حدٍّ ما - بعضَ أبعاد مُجتمع البصرة[1] في القرن الهجريِّ الثاني، ذلك المجتمع الذي تشكل على فمِ البادية، فيه الأعرابيُّ القُحُّ الذي يقولُ فيعربُ، والعربيُّ الحضريُّ الذي يشوب لسانَه أثرُ التحضُّر، والأعجميُّ الذي لايكادُ يبينُ بالعربيَّة.

ولم يكن شيوعُ اسم (عبد الله) و (زيد) في أمثلة سيبويه إلا دلالةً على شيوع هذين الاسمين في مجتمع سيبويه البصريِّ، فليستْ لاسم (عبد الله) دلالة نحويَّة تختلف عن اسم (عبد الرحمن) أو (امرئ القيس)، أو (عبد الملك)، أو غيره، كما ليس لاسم (زيد) دلالة نحويَّة تميزه عن اسم (مَعن)، أو (بكر)، أو (خالد)، أو (مازن)، أو غيره.

والملاحظُ أنَّ سيبويهِ يُكثرُ من اسم (عبد الله) في كتابِهِ، وهو اسم له دلالةٌ دينيَّةٌ لإضافته إلى لفظ الجلالة، لهذا لا يكادُ سيبويهِ يستعملُهُ في موطنِ الذَّمِّ أو التحقير في الجملة، بل يأتي بـه في السِّيـاق المقبـول اجتمـاعياً نحـو: «عبـد الله أخوك»[2] و «أعطى

(١) ربط دلالة المثال النحويِّ، بمجتمع البصرة لا ينفي أنَّ بعض الأمثلة أو كثيراً منها ينطبق على سائر حواضر العالم الإسلاميِّ آنذاك، فهناك قدر كبير من التشابه الاجتماعيِّ بين الحواضر الإسلاميَّة، ولكنَّ تحديد البصرة مبنيٌّ على أنَّ سيبويه ابنٌ لمجتمع البصرة، يعيش فيه، ويتعامل مع أهله، فيَتَخيَّرُ أمثلته غالباً وفق العُرف العامِّ عندهم.

(٢) الكتاب، ج١، ص ٢٣.

عبدُ الله زيدًا المالَ إعطاءً جميلاً»[1]، و «عبدُ الله فارهُ العبد»[2]، وقال سيبويه. «لقيتُ القومَ كُلَّهم حتَّى عبدَ اللَّهِ لقيتُهُ ... وهلكَ القومُ حتَّى زيداً أهلكتُهُ»[3]، فقد جاء اسم (عبد الله) في موضع محمود، وهو اللقاء، لكنَّ اسم (زيد) جاء في موضع مذموم، وهو الإهلاك، في احتراس اجتماعيٍّ دينيٍّ من سيبويه من دلالة الإضافة إلى لفظ الجلالة.

ومن الاحتراس الدينيِّ أنَّ سيبويه لم يُجِزْ أن تقولَ «الحمدُ لزيد» في مقام التعظيم، لأنَّه «ليس كلُّ شيء من الكلام يكون تعظيماً لله عزَّ وجلَّ يكون تعظيماً لغيره من المخلوقين»[4]، وهذا ما جعل نهاد الموسى يقول «وما أشبهَ هذه الملاحظةَ بمُلاحظات اللغويينَ الاجتماعيينَ حولَ تخصُّصِ ألفاظٍ وتراكيبَ معلومةٍ بمواقفَ دينيةٍ أو تقليديةٍ معلومة»[5].

ويبدو أنَّ الكنية المضاف إليها مؤنثٌ حقيقيٌّ لم تكن مُستكرهةً في عصر سيبويه، كما في قوله «ما أبو زينب ذاهباً»[6] فكلمة «أبو» كوَّنتِ الكنية بالإضافة إلى مؤنَّث حقيقيٍّ لا مذكَّر، ولو كانت مرفوضةً اجتماعيًّا لما استعملها سيبويه.

وتشيعُ في أمثلة سيبويه بعضُ القيمِ الاجتماعيَّةِ الحميدة مثل (الصداقة) التي يعبر عنها سيبويه بالأُخوة، كما في قوله «كنتُ أخاك، وزيداً كنتُ له أخاً»[7] إشارة إلى تمثُّل مفهوم الأخوة في الإسلام في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾[8].

ومن القيم الاجتماعيَّة الكرَمُ والإعطاءُ، فمن أمثلة سيبويه «أُعْطِيَ عبدُ اللهِ المالَ»[9]، و«أَعْطَى عبدُ اللهِ زيداً المالَ»[10]، و «زيداً اشتريتُ له ثوباً»[11].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 41.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 177.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 96.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص 69.

(5) نظرية النحو العربيِّ، ص 106.

(6) الكتاب، ج1، ص 63.

(7) المصدر نفسه، ج1، ص 89.

(8) سورة الحجرات، الآية 10.

(9) الكتاب، ج1، ص 41.

(10) المصدر نفسه جزءاً وصفحة.

(11) المصدر نفسه، ج1، ص 88.

وتحثُّ أمثلة سيبويه على مكارم الأخلاق، كقوله: «وأمّا خالداً فلا تَشْتِمْ أباه»[1]، وقوله: «ليس زيدٌ بجبانٍ ولابخيلاً» [2]، وقوله: «مررتُ برجلٍ راحمٍ للمساكين بارٍّ بوالديه، فقلت: فلانٌ واللهِ»[3].

وليستْ هذه القيمُ اصطناعاً من سيبويه، بل دلالةٌ على وجودها في مجتمعه البصريّ، هذا المجتمع البشريّ الطبيعيّ غير المثاليّ، فالناس فيه طبقاتٌ، منهم الأغنياءُ المترفون الذين اتّخذوا من كثرة الغلمان والجواري والخيل دليلاً على مرتبتهم الاجتماعيةِ المتميزة، كما في قول سيبويه «عبدُ الله فارهُ العبد فارهُ الدابّةِ»[4] وقوله: «جاريتاك قالتا ... وذهبتْ جاريتاك»[5]، وقوله «لا غلامَ ظريفاً لك»[6]، وكثرة الأمثلة عن الجواري دليلٌ على كثرتهن في مجتمع البصرة في القرن الهجريّ الثاني.

ويظهر أنّ البصرة كانت مركزاً للمجاهدين في القرن الهجريّ الثاني، فهناك أمثلةٌ تدلُّ على شيوع التدرُّب على الرِّمايةِ بين أهلها، كقول سيبويه «إذا رأيت رجلاً يُسَدِّدُ سهمًا ..»[7]، ولعلَّ الجهادَ من أسباب الرَّغبة في زيادة النَّسل، حتى إنَّ الرَّجُلَ ليحبُّ الإنجاب، وهو في الستين من عمره، قال سيبويه: «وُلِدَ له ستونَ عاماً، أي: وُلد له الأولاد، ووُلد له الولد ستين عاماً»[8] على الاتّسَاعِ في النِّيابةِ عن الفاعل.

وهناك في أمثلة سيبويه الدالة على المكان اسمان، لهما تفسيرٌ غيرُ نحويٍّ: الأوّل (اليَمَنُ)، فسيبويه قال «هذا ثوبٌ نسجُ اليَمَن»[9]، ممّا يشير إلى علاقة تجاريةٍ مع اليمن لكن هناك خصوصيةٌ في هذه العلاقة، قد تُفسَّر في الإشارة إلى أنّ بعضَ قبائلِ البصرةِ أصلُها من اليمن، فلا غرابة أن يَتَخَيَّرَ سيبويه مثالاً فيه إشارةٌ لليمن مع توقّع توافر نسيج من الشام أو مصر أو غيرهما.

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ١٢٨.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٦٦.
(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٣٠.
(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٧٧.
(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٨.
(٦) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٨٨.
(٧) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٥٧.
(٨) المصدر نفسه، ج١، ص ٢١١.
(٩) الكتاب، ج٢ ،ص ١٢٠.

أمَّا المكانُ الثَّاني فهو (الشام)، إذ قال سيبويه: «ذهبتُ الشَّأمَ»[1] ممَّا يدلُّ على مكانة متميزة للشَّام عنده حتى خصَّها بالمثال، بل لعلَّها عند أهل البصرة أنذاك، فقد قال «أمَّا أن أسيرَ إلى الشام فما أكرهُ، وأمَّا أن أُقيم فإنَّ فيه أجرًا»[2]، كأنَّه يشير إلى فكرة قداسة الشام وبركتها إيمانًا بفكرة قداسة بيت المقدس وأكنافه في الشام: لهذا عدَّ للإقامة فيه أجرًا.

وتشير أمثلة سيبويه إلى الحرص على وجود علاقات اجتماعيَّة قوية بين أفراد المجتمع، كقوله «إذا كان غدٌ فأتني ... وإن شئت قلت إذا كان غداً فأتني»[3]، وقوله «كلَّمته فاه إلى فيَّ... كأنَّه قال كلمته مُشافهة»[4]، وقوله «رأى عبدُالله زيدًا صاحبنَا»[5]، وقوله «نبأت زيدًا عمرًا أبا فلان»[6]، وقوله: «ليته عندنا يحدثنا»[7]، فهذه الأمثلة النحويَّة تدلُّ على حرص المجتمع البصريِّ في القرنِ الهجريِّ الثَّاني على المباشرة في تنفيذ الفعل الكلاميِّ، إذ تدلُّ على الإتيانِ، والمشافهةِ، وتعريف الأصدقاء بعضهم ببعض، ونقل أوصاف الناس، والحرصِ على عدم الصَّمْت عند اللقاء، وهي مَعانٍ مباشرة الحدثِ لا تحدث في حيز كبير، وتشيرُ إلى شخصية مباشرة في التعامل تعطي للملاحظات السِّياقيَّة دورًا في التدبُّر والتأمُّل، ومن ثَمَّ الحكم على الموقف، وتدلُّ على المجابهة في التعامل بشجاعة، وعلى الحرص على اللقاء، لجعله قناة للحوار ونقل الأخبار، بل دليلاً على قُوَّة التَّرابُطِ الاجتماعيِّ، ووَحْدَةِ المجتمع وتجانسه، فقد ذكر هدسن أنَّ «الذين يشعرون بتقاربهم الروحيِّ يقترب بعضُهُمْ من بعض نسبيًّا عند التعامل، وبذلك تقع علاقات المحبين في جانب، وتقع في جانب آخرَ المواقفُ غيرُ الشخصيةِ والرسميَّة»[8].

وفي تجربةٍ لتبيُّنِ صحَّةِ هذا الاستنتاج على طلابٍ جامعيِّين عربٍ وأمريكيِّين تَبَيَّنَ أنْ

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٤١٤.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص١٥٥.

(٣) المصدر نفسه،ج١، ص٢٢٤.

(٤) المصدر نفسه،ج١، ص٣٩١.

(٥) المصدر نفسه،ج١، ص٣٩.

(٦) المصدر نفسه،ج١، ص٤١.

(٧) المصدر نفسه،ج٢، ص٩٢.

(٨) علم اللغة الاجتماعي، ص٢٢٨.

العربَ يواجه بعضهم بعضًا بطريقة أكثر مباشرةً من الأمريكيين ... وأنهم يقتربون بعضهم من بعض في جلوسهم»[1]؛ لأنهم يعبِّرون عن أفكارهم بأفعال تدلُّ على ترابطهم وتماسكهم.

فكأنَّ سيبويه تَنَبَّهَ على حيويةِ الموقف الكلاميِّ وحرارته عند العرب، فتركزتِ الأمثلةُ النحويةُ عنده على الرؤيةِ والحديثِ والضربِ، وما كثرةُ الحذف السياقيِّ في العربيةِ إلا دليلٌ على دورِ السِّياق الكلاميِّ الاجتماعيِّ في إسقاط بعض العناصر النحويةِ.

وتصف أمثلة سيبويه شيئًا من زيِّ أهل البصرةِ، فقد ذكر أنَّ ممَّا يتداوله العربُ «أدخلتُ في رأسي القَلَنْسُوةَ، والجيِّد، أدخلت في القَلَنْسُوَةِ رأسي»[2]، في إشارة إلى عادة اجتماعيةٍ وهي شيوع لبسِ القلنسوة على الرأس، بدليل أنَّ الشيوع والوضوح يصبحان مُسوِّغين للتخفف من بعض قيود النحو، لأنَّ الجملة الأولى غيرُ دقيقة، فليستِ القلنسوة هي التي تدخل في الرأس، بل الرأس هو الذي يدخل في القلنسوة، لهذا وصف سيبويه الجملة الثانية، بقوله: «والجيِّدُ، أدخلتُ في القلنسوة رأسي».

ومن الأمثلة الدالَّة على المُعاملات قول سيبويه، «بعتُ متاعَك أسْفَلَه قبل أعلاه،... وسقيتُ إبلك صغارَها أحْسَنَ مِنْ سَقْيي كبارَها»[3] فكأنَّ بيع المتاع عادةٌ اجتماعيةٌ فاشيةٌ في البصرة على عهد سيبويه، قد تُفسَّرُ بذهابِ المجاهدينَ إلى الجهادِ مدَّةً غيرَ قصيرةٍ، فيبيع متاعه قبل الخروج إلى الجهاد تحسُّبًا من عدم العودة، فقد يُسْتَشهَدُ أو يَستقرُّ في البلاد المفتوحة.

وأمَّا سقيُ الإبلِ، فقد يُلتمسُ له تفسيرٌ تاريخيٌّ اجتماعيٌّ في الانتجاع والارتباع[4]، لأنَّ البصرة تقع على فم باديةِ الجزيرةِ العربيةِ الشَّماليِّ الشرقيِّ، فمن المألوفِ أن تنتجعَ إليها بعضُ القبائل العربيةُ من البادية طلبًا للماء والكلأ، أو الاستقرار أحيانًا، وقد عبَّر سيبويه عن الاستقرار بعبارةٍ اجتماعيةٍ بليغةٍ موجزةٍ، فقال: «بنو فلان يطؤهم الطَّريق، يريد أهل الطريق»[5] قال ابن جنيّ: «فيه من السَّعة إخبارُك عمَّا لا يصحُّ وطؤه بما يَصِحُّ وطؤه،

---

(١) علم اللغة الاجتماعيّ، ص٢٢٩.

(٢) الكتاب، ج١ ص١٨١.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص١٥٢.

(٤) انظر: التكوين التاريخيّ للأمّة العربيّة: ص٤٧-٤٩.

(٥) الكتاب، ج١، ص٢١٢.

ووجه التشبيه إخبارُك عن الطُّريق بما تخبر به عن سالكيه، فشبَّهته بهم إذ كانَ المؤدِّي له، فكأنَّه هم. وأمَّا التَّوكيدُ فلأنَّكَ إذا أخبرت عنه بوطئه إيَّاهم كان أبلغَ من وَطْءِ سالكيه لهم. وذلك أنَّ الطريقَ مقيمٌ مُلازمٌ، وأفعاله مقيمةٌ معه وثابتةٌ بثباته، وليس كذلك أهل الطُّريق، لأنَّهم قد يحضرون فيه، وقد يغيبون عنه. فأفعالم أيضًا حاضرة وقتًا وغائبة آخر. فأين هذا ممَّا أفعاله ثابتة مستمرة؟ ولما كان هذا كلامًا الغرضُ فيه المدحُ والثناء اختاروا له أقوى اللفظين؛ لأنَّه يفيدُ أقوى المعنيين»[١].

ويبدو أنَّ رحلةَ الانتجاعِ والارتباعِ إلى البصرة كانتْ حاضرة في أحاديث مجتمع البصرة آنذاك، ولاسيَّما عندما يجتمعون في حرِّها الشَّديد صيفًا، قال سيبويه «اجتمع القيظُ» يريد اجتمع الناسُ في القيظ، فتوسَّع وأوجز[٢]. فمن حرارة الجوِّ تأتي الجملة مختصرةً تقليلاً في الجهد والوقت، وإشارةً إلى أنَّ حرارة القيظ لم تكنْ تمنعُ النَّاس من الاجتماع والكلام وتسيير شؤون حياتهم.

وقد يتكلَّمون على بعض عاداتهم ككيفية إشعال النَّار في الطُّريق إلى البصرة أو في البصرة نفسها، قال سيبويه «صَكَكْتُ الحجرينِ أحدَهما بالآخرِ»[٣].

ومن أجمل أمثلة سيبويه المؤثِّرة، ذلك المثال النَّحْويُّ الذي يدلُّ على قسوةِ الصحراء أحيانًا،عندما يمرضُ المرء في بيدائها، فلا يجد أنيسًا أو مُعينًا، قال سيبويه، «مرض حتى يمرُّ به الطائرُ فيرحمه، وسرت حتَّى يَعْلم اللَّهُ أنِّي كالٌّ»[٤]، فلم يكنِ الركوب آنذاك متيسرًا للجميع، وكم يكون السير صعبًا عندما لا يعلم مشقته من الوَحدة إلا اللَّهُ سبحانه وتعالى.

ويتحدَّثُ سيبويه عن أكلةٍ شعبيَّةٍ قليلةِ التكلفة مُحببةٍ إلى العرب في عصره، اسمها (الثريد)، فمن أمثلته التي شاعت في كُتب النحو: «كيف أنتَ وقصعةٌ من ثريد؟»[٥] والثريد طعام معروف، يُهشَمُ من الخبز، ويُبَلُّ بماء القدر وغيره[٦].

---

(١) انظر: اللسان، مادة (وطأ).

(٢) الكتاب، ج١، ص٢١٥.

(٣) المصدر نفسه ج١/ص١٥٣ .

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص١٩.

(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٩.

(٦) انظر: اللسان، مادة (ثرد).

وفي البصرة المربد، وهو سوق من أسواق العرب الأدبيَّة المعروفة، له فضلٌ في تميز البصرة بالدراسات اللغويَّة، ولهذا شاع في الكتاب الحديثُ عن استنشاد الشعر، وسماع سيبويه له[1]. ويبدو أنَّ بوادرَ الحركة النقدية كانتْ في البصرة، فممَّا سمعه سيبويه من العرب في البصرة «ليس خَلَقَ اللّهُ أشْعَرَ منه»[2]. استعمل (ليس) استعمال (ما) النافية ، فهناك مفاضلة بين الشعراء وموازنة، لكنَّ الشعرَ في كتاب سيبويه يُمثِّل القرنَ الهجري الثاني وحدَه، ففيه شعر جاهليةٌ يُعبِّر عمَّا قبل الإسلام، أمَّا المثال الذي صاغه سيبويه أو سمعه متداولاً بين الناس في البصرة، فهو ابنُ عصره، يحيا بين الناس بأبعاده النحويَّة والاجتماعيَّةِ والثقافيَّة.

ويظهر أنَّ سيبويه كان واقعياً في تخيُّرِ أمثلتِه النَّحْويَّةِ وصياغتِهَا،فلم يبنِ لمجتمعه صورة مثاليَّة فاضلة، بل ذكَرَ مثالبَه ومناقبَه، فتحدَّث في أمثلته عن ظاهرة الضرْب، والقتْل، والسَّرقة، وغيرها، قال «هذا رجلٌ ضربنَا»[3]، و«أمَّا زيد فاقتلْه»[4]، و«سرقتُ عبدَالله الثَّوبَ الليلةَ»[5]، و«أنت أكرمُ عليَّ من أنْ أضْربَكَ، وأنتَ أنكدُ من أن تتركَه، أي أنت أكرمُ عليَّ من صاحبِ الضَّرْبِ، وأنت أنكدُ من صاحب تركه»[6].

ومن الظاهر أن أمثلة سيبويه لا ترتبط بالدولة، فلا يشمُّ من أمثلة سيبويه أيَّة إشارة إلى علاقته بالدولة، وسيرةُ حياته تشير إلى أنَّه كان زاهدًا في التقرُّبِ إلى أمراءِ بَني العباس كشيخه الخليل بن أحمد الفراهيديِّ[7].

وفي أمثلة سيبويه ما يدلُّ على أنه ميَّز بين ضَرْبين من النَّحو: أحدهما: النحو السياقيَّ الذي يفسِّر صيغًا وتراكيبَ، يتداولها الناسُ فيما بينهم في عصرهم عند الاستعمال الحيِّ للغة، تعبيرًا عن التَّواصل بينهم، فيحذفون، ويخففون، ويُقَدِّمُونَ، ويؤخِّرون اعتمادًا على

(١) انظر: سيبويه، ج١ ص٤٩، ٧١، ١٦٩، ١٧١، ٢٠١، ٢٧٨، ٢٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص١٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص١٦.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص١٣٨.

(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٤١.

(٦) المصدر نفسه، ج١، ص٢١٢.

(٧) انظر سيرة سيبويه في نزهة الألباء، ص٥٤-٥٨. فلا يُعرَفُ له علاقة واضحة ببني العباس إلا عندما ذهب إلى بغداد لمناظرة الكسائيِّ.

مُلابسات الموقف الكلاميّ، وحصر وظيفة اللغة في التَّواصل، فيكون الاستعمالُ اللغوي وسيلة لا غاية.

وأمَّا الآخر ، فالنحو النصّيُّ، الذي يموت فيه السّياقُ غالباً ، وتحيا القاعدةُ، فيأتي الكلامُ على قدّ القاعدةِ ، وإنْ كان فيه توسّعٌ وحذف وتقديم ، ففي الحدود التي تجيزها القاعدةُ النحويّةُ، وهي فيه قاعدة معزولة عن السّياق مجرَّدة بصورة رياضيّة، لا يقوم النصُّ إلا باتّخاذها منهجًا ومعيارًا[1]، لأنَّ المتكلم أو المنشئ عندما ينشئ نصّه يستخدم اللغة استخداماً فنياً مقصوداً منه التواصُلُ عبر النصّ، فلا يتخفَّفُ من قيودِ النَّحْوِ ، بل يتمثلها غاية تحمي فكرة نصّه .

ونحو النَّصّ هو الذي غلب على أعمال نحاة العربيّة ، فأصبح نحوُهم معياريًا في الغالب، فيه انحرافٌ عن لغةِ الاستعمالِ الحيّ في بعضِ الجوانبِ، أمَّا سيبويه ، فلم يفته تسجيلُ مَلاحظَ نحويّةٍ سياقيّةٍ[2].

من ذلك تحليلُه لقول الناس في عصره «دعْنا من تمرتان»[3] إذ حمل كلمة (تمرتان) على الحكاية ، فقال «إجابة على الحكاية لقوله. ما عندَه تمرتان»، فالتمرُ – وما أكثره في البصرة! – مادَّة للحديث قد لا يتنبَّهُ المرء عند حديثه عنه على ضوابط الإعراب لوضوح المعنى وجلاء المقصدِ ، فلم يكنْ من سيبويه إلا أنْ حمل ذلك على باب الحكاية ، وهو بابٌ نحويٌّ مبنيٌّ على مُراعاة ما يقتضيه سياقُ الكلام .

ومن المَلاحظِ السّياقيّة قولُه «وتقول: إذا كان غدٌ فأتني ... وإنْ شئتَ ، قلت: إذا كان غدًا فأتني، وهي لغة بني تميم، والمعنى: أنَّه لقي رجلاً، فقال له. إذا كان ما نحنُ عليه من السَّلامة، أو كان ما نحنُ عليه من البلاء في غدٍ فأتني، ولكنهم أضمروا استخفافًا ... ولأنَّ المخاطب يعلمُ ما يعني ، فجرى بمنزلة المَثل، كما تقول: لا عليك، وقد عرف المخاطَب ما

(١) وقد عدَّ كمال محمد بشر أمثلة سيبويه الاجتماعيَّة أمثلة عابرة في سبيل وصوله إلى المعيارية. انظر كتابه علم اللغة الاجتماعيّ، ص٧٢-٧٣.

(٢) للتوسُّع في دراسة السياق عند سيبويه يمكن الرجوع إلى بحثين متميزين للدكتور نهاد الموسى، أولهما الوجهة الاجتماعيَّة في منهج سيبويه في كتابه، وثانيهما الأعراف أو نحو اللسانيّات الاجتماعيَّة في العربيَّة، ضمن أعمال الملتقى الدولي الثالث في اللسانيّات.

(٣) الكتاب، ج٢، ص٤١٢.

تعني، أنّه لا بأسَ عليك»[1]، فجملة: «إذا كان غدٌ فأتني» تحمل أبعادًا سياقيّةً، تبيّنَها سيبويه، فلم يجد فيها خروجًا عن سَنَن العربيّة، واختبر رأيَه بجملة: لا عليك، لأنّه وعى أنّ المتكلّم قد أوصل كلامَهُ إلى المخاطب كاملاً في جملته المختصرة، ولهذا فقد تواصَلَ المتكلّمُ والمخاطَبُ، والتواصلُ غايةُ اللغة.

وبما أنّ نحو السّياقِ يقومُ على تفسيرِ الاستعمالِ المقبولِ من اللغة لا تخطئتِه، فإنّ سيبويهِ كانَ يجدُ في قواعد النّحْوِ تُكَأَةً في تخريج ما يتداوله فصحاءُ عصرِه، فقال: «وأمّا قولهم: راشدًا مَهْديًّا، فإنّهم أضمروا: اذهبْ راشدًا مَهديًّا، وإن شئتَ رفعت، كما رفعت: مصاحبٌ مُعانٌ، ولكنّه كَثُرَ النَّصْبُ في كلامهم»[2]. فقد سجّل سيبويه هنا ثلاثةَ مَلاحِظَ تزامنيّةً Synchronic تفيدُ في دراسةِ تَطَوُّر هذا النَّمَطِ من التعبير في العربيّة: الرَّفع، والنَّصب على حذف العامل جوازًا، وكثرة النصب على الرفع فيه.

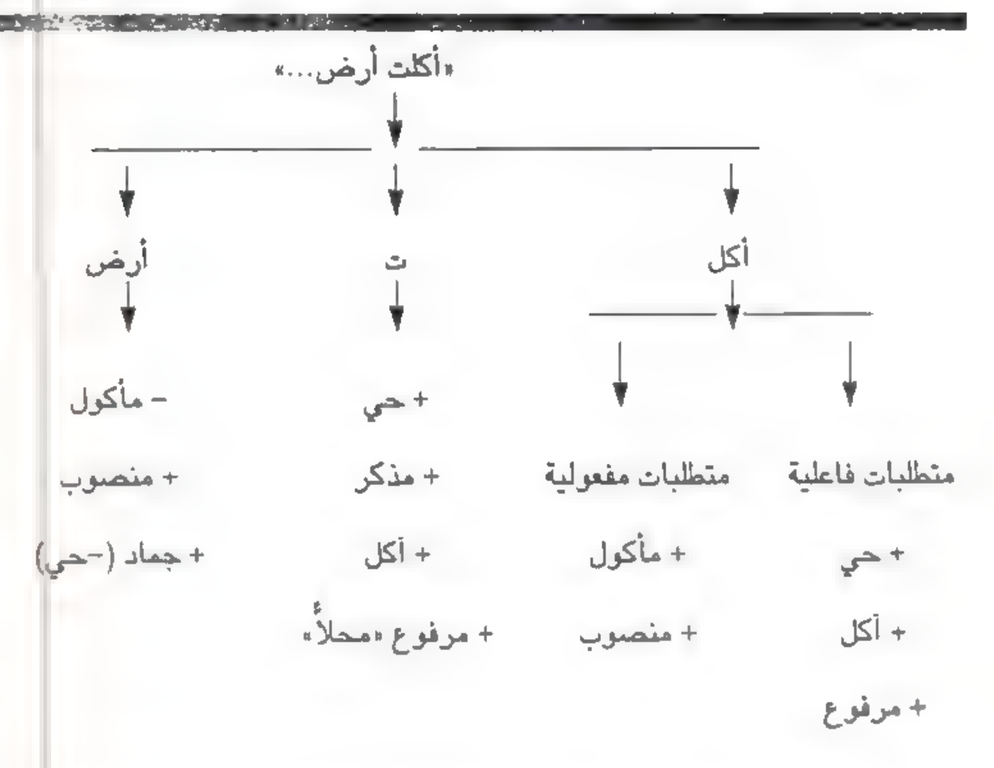
ومن المَلاحظ السّياقيّةِ العباراتُ التي كان سيبويه يحملُها على التّوسُّع، فكان يُجيز قولَ العرب: «ضُرِبَ زيدٌ ظَهْرُهُ وبَطْنُهُ، والظَّهْرُ والبطنُ ... ودخلتُ البيتَ، وإنّما معناه: دخلتُ في البيت»[3].

وذكر سيبويه «صِيدَ عليه يومانِ، وإنّما المعنى: صِيدَ عليه الوحشُ في يومين، ولكنّه اتّسع واختصر»[4]، وذكر أنّ من العرب من يقول: «اجتمعتِ اليمامةُ، يعني أهلَ اليمامة فأنّث الفعل في اللفظ، إذ جعله في اللفظ لليمامة، فترَكَ اللفظَ يكونُ على ما يكون عليه في سَعةِ الكلامِ»[5].

ومن أمثلة التوسّع قول سيبويه: «أكلتُ أرضَ كذا وكذا، وأكلتُ بلدة كذا وكذا إنّما أراد: أصابَ من خيرها، وأكلَ من ذلك وشَرِبَ، وهذا الكلام كثير... وهو أكثرُ من أن أُحصيَهُ»[6]. ومنه «هذه الظهرُ ... إنّما يريد: صلاة هذا الوقت»[7].

فسيبويه استخلصَ علاقتين: الأولى: دلاليّةٌ معجميّةٌ. والثانية نحويّةٌ تركيبيّةٌ، كما يأتي:

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٤.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٧١.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص١٥٨-١٥٩.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢١١ .
(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٥٣ .
(٦) المصدر نفسه، ج١، ص٢١٤-٢١٥ .
(٧) المصدر نفسه، ج١، ص٢١٥.



فالفاعل المدلول عليه بالضمير التاء يناسبُ الفعلَ لتحقيقه المُتطلباتِ الفاعليّةَ للفعل (أكل) لكنَّ المفعول به (أرض) غيرُ مناسب لأحدِ المتطلبات المفعولية للفعل (أكل)، لأنَّه جماد لا يُؤكلُ، لهذا أوَّله سيبويهِ بكلمة (خير)، وهي كلمة عامّة يمكن أن تدلَّ في السِّياق على المأكول، كجملة «أكلتُ خيرَ أرض كذا» فالطعام هو الخير، وهو تأويلٌ يراعي تحقّق عنصرِ الإفادة في الكلام، ولا سيّما أنَّ العلاقةَ النَّحْويّةَ المشارَ إليها بعلامة النصب قد تحقّقت في الكلمة (أرض)، فكأنَّ سيبويهِ يشيرُ إلى أنَّ من ضوابطِ التوسُّعِ تساوي العلاقةِ النحويّةِ بين المتوسَّعِ فيه والمتوسَّعِ عنه.

ويُمكن تحليل جملة «هذه الظهر» كما يأتي:

«هذه الظهر»

متعلق المشار إليه المذكور	المشار إليه المحذوف	أداة الإشارة
الظهر	صلاة	هذه
+ مذكر (− مؤنث)	+ مؤنث	+ مؤنث
+ مفرد	+ مفرد	+ مفرد
+ مرفوع	+ مرفوع	+ مرفوع «محلاً»

فالمشارُ إليه محذوفٌ، ومتعلّقه جَمَعَ بينَ الإفرادِ والرَّفع لكنَّه لم يكنْ مؤنَّثًا، لهذا قدَّره سيبويه محذوفًا، وأجاز الجملة توسُّعًا، لأنَّ العلاقةَ النحويَّة وهي الرَّفعُ والإفرادُ قد تحقَّقت، فتخفَّف من العلاقةِ الدَّلاليَّة وهي التأنيث اعتمادًا على وضوحه في السِّياق.

ويقدِّمُ سيبويهِ بهاتين العلاقتينِ شيئًا من الملحوظات الأولى في البلاغة العربيَّة، ومجازاتها في علاقاتِ المكان والزَّمان في ظاهرة التَّوسُّع، وما غفر هذا التوسُّعَ إلا مراعاة السِّياق الواضح الدلالة الذي يرتبطُ بشيوع المعنى، كشيوع الصَّيدِ، واجتماع أفراد القبيلة، وجعل الصلاة عَلَمًا على الوقت، إضافةً إلى مراعاة قانون تقليل الجهد، لأنَّ الإشارة تُغني عن العبارة أحيانًا.

وكما تبيَّن سيبويه جَبْرَ العلاقةِ النحويَّةِ البعد الدلالي أو العلاقة الدلاليَّة، تبيَّنَ الوجهَ المضادَّ المعاكس لهذه العلاقة إذ تجبرُ العلاقة الدلاليَّة – على نطاق ضيِّق – ما يعتري العلاقة النحويَّة من اضطرابٍ أحيانًا، قال سيبويه: «وقد قال قوم من العرب تُرْضى عربيَّتُهم: هذا الضَّاربُ الرجل، شبَّهوه بالحسن الوجهِ، وإنْ كان ليس مثلَه في المعنى، ولا في أحواله، إلا أنَّه اسمٌ، وقد يُجرُّ ويُنْصَبُ أيضًا كما يُنصبُ، وسيُبيَّنُ ذلك في بابه إنْ شاء الله»(1). والحديث عن تشبيه اسم الفاعل بالصِّفة المشبهة بالعمل.

فالأصل عدمُ الإضافة للمعرَّف بأل(2)، وقد شذَّتْ مسألة «الحسنِ الوجه» لكنْ وضوح

---

(1) الكتاب، ج1، ص182.

(2) وهذا من قبيل أصل القاعدةِ الذي لا يسمح إلا بالخروج من قاعدة أصل إلى قاعدة فرع. أمَّا الخروجُ إلى الشَّاذ فيرفضه أصلُ القاعدة. انظر: نظريَّة الأصل والفرع في النحو العربي، ص91-97.

المعنى سوّغ لسيبويه إجازة الإعراب، لأنه - أي: الرَّجل - اسمٌ، والاسم يقبل الجرَّ والنَّصب، وهنا تفقدُ العلامةُ الإعرابيّةُ قيمتَها الوظيفيّةَ، وقد تكون هذه الإلماحة من سيبويه هي التي سبقت إلى عقل تلميذه محمَّدِ بن المستنير المعروفِ بقُطْرب، فقال رأيَه المشهورَ: إنَّ حركاتِ الإعراب للوصْلِ في دَرْج الكلام، وليستْ ذاتَ قيمةٍ دلاليّةٍ مُطّردة[1]، لأنَّ هذا النموذجَ من نحو السّياق يشيرُ إلى هذا المفهوم.

وينبغي التحوُّطِ بتأكيد أنَّ نحو السّياق الذي يفسِّر الاستعمال[2] لا يجوز أنْ يُتَّخذَ مقياسًا يُتَّبع في تأليف الكلام، إلا إذا اتّفق مع معايير نحو النَّصّ[3]، فلا يجوز القياسُ على جملة «أدخلتُ في رأسي القَلَنْسُوَة، أو هذا الضَّاربُ الرَّجلِ»، لأنَّ قبولَ هاتين الجملتين اعتمد استضاءةَ جوِّهما غير النحويِّ بكلِّ أبعاده.

وليس هناك حدٌّ فاصلٌ دقيقٌ بين الأبعاد النحويّةِ وغير النحويّةِ للجملة؛ لهذا كان الخلافُ بين البصريّين والكوفيّين في وجهٍ من وجوهه خلافًا في البُعد غير النحويِّ للجملةالذي يسمَحُ باتّخاذها أصلاً ومقياسًا، فالبصريّون - على العموم- كانوا يميلون إلى عزل الجملة عن أبعادها غير النحويّةِ غالبًا، فأقاموا المعاييرَ الثَّابتةَ المجرَّدةَ، وقلَّلوا الآراء، وتشدَّدوا في الرُّخَصِ النَّحْويّةِ، لكنَّ الكوفيّين - على العموم -تسمَّحوا في الحدود غير النحويّةِ أحيانًا[4]، فنظروا إلى المعنى والسّياق، فجعلوهما مناطَ التَّرخُّصِ في النَّحْوِ، فنحوُهم أقربُ إلى مفهوم نحو السّياق حتى إنَّ بعضَ مصادره كتبٌ غيرُ نحويّةٍ في الأصل كمعاني القرآن للفرّاء، وشرح القصائد السّبع الطّوال الجاهليّات لأبي بكر بن الأنباريِّ.

وهذا الضَّرْبُ من النَّحْو يحتاجُ إلى تحديثٍ في مُعطياته ونتائجه وضوابطه بين مدَّة وأخرى؛ لأنَّ السّياقَ يخضعُ للتغيرات الثقافيّةِ والاجتماعيّةِ والسياسيّةِ والاقتصاديّةِ، لأنّه دراسةٌ تزامنيّةٌ وصفيّةٌ، أي: إنّه - بالضَّرورةِ - نحوٌ اجتهاديٌّ متجدِّدٌ، ولعلَّ سببَ انزواء

---

(١) انظر رأيه عند الزجاجيّ: الإيضاح في علل النحو، ص٧٠-٧١ .

(٢) للاستعمال اللغويِّ مستوياتٌ متعدِّدةٌ، لكلِّ مستوى منها خصائصهُ المميِّزة له صوتًا وصرفًا ونحوًا
انظر علم اللغة الاجتماعيّ: مفهومه وقضاياه، ص٢٥٣-٢٧٤.

(٣) وهذا ما وصفه صبري إبراهيم السيد بأنه من «فصحى النحو» . انظر كتابه السَّابق نفسه، ص٢٥٤.

(٤) انظر في خصائص نحو كلٍّ من البصرة والكوفة خديجة الحديثي، اللغة والنحو، ضمن كتاب (حضارة العراق)، ج٧، ص٢٤٠-٢٤٦، ٢٥٠-٢٥٥.

نحو الكوفيِّين أنَّ المتأخرينَ بعد القرن الرَّابع الهجريِّ، لم ينتبهوا إلى هذه الصِّفةِ الطبيعيةِ في النَّحْوِ الكوفيِّ.

على حين كان نحوُ جمهور البصريِّين نحوَ نصٍّ ثابت معزول غالبًا عن السِّياق[1]، فلا يستلزم بطبيعته إعادة النظر بين مدَّةٍ وأخرى، أمَّا كتابُ سيبويه، فيجمعُ خصائصَ الضَّرْبينِ: السِّياق والنَّص في نسيجٍ لُغَوِيٍّ لا نظيرَ له في تاريخ العربيَّة.

فسيبويه كان مُدركًا لأهمية السِّياق الاجتماعيِّ في تحليل الظاهرة اللغويَّة نحويًّا، وقاصدًا – فيما يبدو – الدلالة الاجتماعيَّة العامَّة لأمثلته؛ لهذا استطاع بتقليب النظر في أمثلته استثمارَ البُعد الدلاليِّ الاجتماعيِّ في التقعيدِ النحويِّ، وفرْزَ اللغة إلى مُستوياتٍ من حيثُ القياسُ عليها في إطارين: زمانيٍّ واقعيٍّ، وتجريديٍّ غير زمانيِّ.

ولعلَّنا نفيد من تجربة سيبويه المميزة في دراسةِ المثال النحويِّ بأبعادِه كلِّها.

فالأولى أن تُبنى كتبُ النَّحْوِ الحديثة على نصوص، وأمثلة حديثة فصيحةٍ من واقع الاستعمال المعاصر الفصيح للغةِ العربيةِ حتى تكونَ أقربَ دلاليًّا للمتعلِّم، وأجدى منفعةً له من أمثلة قديمة تحتاجُ إلى شرح طويل لأبعادها غير النحويَّة التي لا يدركُها المتعلِّمُ من غير شرح، مع رفْد الأمثلةِ بالشَّواهد الواضحة الدَّلالةِ من القرآن الكريم، والشعر القديم والأمثال وغيرها، ثم تُستثمَرُ سائرُ الأمثلة والشَّواهد القديمةِ في مُتابعةٍ تمكِّن المتعلِّم من القاعدة النحويَّة في التطبيقات وما شابهها، حتى يبقى المتعلِّمُ على اتصالٍ وتواصُلٍ مع تراثِه.

والأَوْلَى تنويعُ منهج دراسةِ النَّحو، فليس الخيرُ في دراسة النَّحْو بمنهج معياريٍّ فقط، أو اجتماعيٍّ، أو وصفيٍّ، أو تاريخيٍّ، أو مقارن، أو بصريٍّ، أو كوفيٍّ، بل الخيرُ كلُّ الخير في استضاءةِ الظاهرةِ النحويَّة على وَفْقِ المنهجِ الذي يناسبُها، وتقديمِها للمتعلِّمينَ على وفْقه، لتكونَ العلاقةُ بينَ المناهجِ المختلفةِ علاقةَ تكامُلٍ لا تصادُم، ولعلَّ هذا التكاملَ في المناهجِ أحدُ أسرارِ خلودِ كتاب سيبويه.

فهذه دعوة إلى أمثلةٍ نحويَّةٍ، تحملُ في دلالتها المكانَ والزمانَ، وأبعادَهما المعاصرة اجتماعيًّا، واقتصاديًّا، وثقافيًّا، وتاريخيًّا، حتى تكونَ كالوثائق التاريخيَّة تنبئُ غيرَنا عنَّا، وتدخُل إلى عقولِ الناشئةِ من عصرهم لا من عصورٍ مَضَتْ، فللكلمة ذاكرةٌ.

(١) لا ينفي هذا أنَّ السياق أو دلالة الحال أصلٌ مُدركٌ في الدرس النحويِّ عند النحاة كافَّة. انظر: نظريَّة التعليل في النحو العربيِّ بين القدماء والمحدثين، ص٩٧-٩٩.

ثبت المصادر والمراجع

١- اتجاهات البحث اللّساني: ميلكا إفيتش، ترجمة سعد عبدالعزيز مصلوح، ووفاء كامل فايد، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ١٩٩٦م .

٢- الأسلوبية والأسلوب: عبدالسّلام المسدي، الدار العربية للكتاب، ط٣، تونس، ١٩٨٢م.

٣- الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعيّة في العربيّة: نهاد الموسى، ضمن أعمال الملتقى الدّولي الثّالث في اللّسانيات، الجامعة التّونسيّة، تونس، ١٩٨٥م.

٤- الإيضاح في علل النّحو: الزّجّاجيّ، عبدالرحمن بن إسحاق (ت٣٣٩هـ / ٩٥٠م) تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، ط٣بيروت، ١٩٧٩م .

٥- التفكير اللغوي بين القديم والحديث: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، مصر، د.ت.

٦- التّكوين التّاريخيّ للأمة العربية، دراسة في الهُويّة والوعي: عبدالعزيز الدّوري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣ ، بيروت ، ١٩٨٦م.

٧- سيبويه إمام النّحاة: عليّ النّجدي ناصف، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٩م

٨- سيكولوجيّة اللّغة والمرض العقليّ: جمعة سيد يوسف، سلسلة عالم المعرفة، العدد المرقم ١٤٥، الكويت، ١٩٩٠م .

٩- شرح المقدّمة المحسبة: ابن بابشاذ، طاهر بن أحمد، (ت٤٦٩هـ / ١٠٧٦م)، تحقيق خالد عبدالكريم ، الكويت ، ١٩٧٦م

١٠- علم الدّلالة: بيار غيرو، ترجمة: أنطوان أبوزيد، منشورات عويدات، ط١، بيروت، ١٩٨٦م .

١١- علم اللّغة الاجتماعيّ، مفْهومه وقضاياه، صبري إبراهيم السّيّد، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية، ١٩٩٥م.

١٢- علم اللّغة الاجتماعي: كمال محمد بشر، دار غريب، مصر، ١٩٩٥م .

١٣-علم اللّغة الاجتماعي: هدسن، ترجمة: محمود عبدالغني عيّاد، دار الشؤون الثّقافيّة العامّة، ط١ بغداد، ١٩٨٧م .

١٤- علم اللّغة العامّ: فردينان دي سوسير، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، نشر بيت الحكمة بالموصل، العراق، ١٩٨٨م .

١٥- علم لغة النّصّ، المفاهيم والاتجاهات: سعيد حسن بحيري، الشّركة المصريّة العالميّة للنشر، القاهرة، ١٩٩٧م

١٦- الكتاب: سيبويه، عمرو بن عثمان (ت ١٧٩هـ/٧٩٥م)، تحقيق: عبدالسّلام هارون، دار الجيل، ط١، بيروت،١٩٩١م .

١٧- الكتاب بين المعياريّة والوصفيّة: أحمد سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠م .

١٨- لسان العرب: ابن منظور، محمد بن مكرم، (ت٧١١هـ/١٣١١م) .

١٩- اللّغة والنّحو: خديجة الحديثي، ضمن كتاب (حضارة العراق)، دار الحريّة، بغداد، ١٩٨٥م، ج٧.

٢٠- المنهج الوصفيّ في كتاب سيبويه: نوزاد حسن أحمد، جامعة قار يونس، ط١، بنغازي،١٩٩٦م.

٢١- موجز تاريخ علم اللّغة: روبنز، ترجمة أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، العدد المرقم ٢٢٧، الكويت، ١٩٩٧م .

٢٢- نُـزْهـة الألـبّـاء في طـبـقـات الأدباء: الأنـباري، عـبدالـرحـمن بـن مـحـمد، (ت٥٧٧هـ/١١٨١م)، تحقيق: إبراهيم السّامرائي، مكتبة المنار، ط٣، الأردن، ١٩٨٥م.

٢٣- نظرية الأصل والفرع في النّحوِ العربي: حسن خميس الملخ، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنيّة، ١٩٩٥م .

٢٤- نظرية التعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنيّة، ١٩٩٨م.

٢٥- نظرية النّحو العربيّ في ضوء مناهج النظر اللغويّ الحديث: نهاد الموسى، دار البشير ومكتبة وسام، ط٢، الأردن، ١٩٨٧م .

٢٦- الوجهة الاجتماعيّة في منهج سيبويه في كتابه: نهاد الموسى، مجلة حضارة الإسلام، دمشق، ١٩٧٤م، نسخة مصوّرة عن البحث .

٢٧- الوحدة الدّلاليّة في كتاب سيبويه: رمزي منير بعلبكي، ضِمْن كتاب: بحوث عربيّة مهداة إلى الدّكتور محمود السّمرة، تحرير: حسين عطوان، ومحمّد إبراهيم حوّر، دار المناهج، عمّان، ١٩٩٦م.

النَّصُّ ومُحِيطُه

أ.د. حسن الأمراني(*)

مُلَخَّصُ البحث:

يَدْرُسُ البحثُ العلاقةَ بينَ النَّصِّ ومحيطِه الذي يَسْرحُ فيه حينَ تَتَفتَّقُ عنه قريحةُ صاحبِه، وهي مسألةٌ ليست منبتَّةَ الجذورِ عن نقدنا القديم، وكانت في النقد الغربي مدار خُصومة بين الأدباء والنقاد، منذ أن اشتجر النزاع بين القدماء والمُحْدَثين في القرن السَّابعَ عَشرَ الميلاديّ، والنَّاسُ فيها فريقان: فريق ينتصر لأثر المحيط في النَّصّ، وفريق يقول باستقلالية الإبداع عن كلّ أثرٍ خارجيٍّ.

ويرى البحث أنَّ كلَّ قراءةٍ للنَّصّ يُشْتَرطُ فيها أن تستخدمَ مجموعةً من القواعدِ والأسسِ الموضوعيَّة، وأن تلتزم بعدد من الضَّوابط التي تَعْصِمُ من الزَّللِ والخَطَل، كما أنَّ الاستعانةَ بمظاهرَ من محيط النَّصّ لفهمه أمرٌ محمودٌ إلاَّ أنَّ ذلك قد يقفنا على ظواهرِ الأشياءِ دونَ بواطنها.

وقد يكونُ المحيطُ الخارجيُّ ممثلاً في الأخبارِ والرِّواياتِ مُضَلِّلاً أحيانًا بدلاً من أنْ يكونَ هاديًا، وتكون الهدايةُ أحيانًا بالمحيطِ الداخليّ للتجربة، وهو محيطٌ يَكشفُ عنه النَّصُّ من جهةٍ، وتهدي إليه المعرفةُ بسيرةِ صاحبه من جهةٍ أُخرى.

(*) كلِّيَّة الآدابِ والعلومِ الإنسانيَّة – وجدة – المغرب.

البحث:*

منذُ مَا يزيدُ عن ستّينَ سنةً قرَّرَ مارون عبود، وهو يُحلّلُ مرثيةَ الأخطل الصّغير في أحمد شوقي، أنّهُ لا بدّ للشّاعر من جوٍّ أو محيطٍ - سَمِّهِ ما شئتَ - يسرحُ فيه حين يعملُ قصيدة(1). وهذا الذي يقوله شيخُ النُّقّاد اللبنانيين ليسَ مُنْبَتَّ الجذور عن النّقْد القديم، عربيِّهِ وغربيِّهِ. أليس جعلَ ابنُ سلاّم الجُمَحيّ ميلاد الخطاب الشعريّ رهينَ محيطه، وما يتّصلُ بذلك المحيطِ من حركةٍ وسكونٍ، وحربٍ وسلمٍ؟ قال ابنُ سلاّم «وإنّما كان يكثُرُ الشّعرُ بالحروب التي تكونُ بين الأحياء، نحو حرب الأوسِ والخزرجِ، أو قوم يُغيرونَ ويُغارُ عليهم، والذي قَلَّلَ شعرَ قريشٍ أنه لم يكن بينهم نائرةٌ، ولم يحاربوا»(2).

وفي النَّقْدِ الغربيِّ، منذ بدءِ الخصومةِ بينَ القدماءِ والمُحْدَثِينَ في القرن السّابعَ عشرَ الميلاديّ، كان النّصُّ ومحيطُهُ مدارَ الخصومةِ بَينَ الأدباءِ والنُّقّاد، فحين كانَ أنصارُ القديمِ، من أهلِ الاتّباعِ، يجعلُون التُّراثَ اليونانيَّ القديمَ مرجعًا للنّصّ الجيّد، ومرجعًا لإلهامِ الشُّعراءِ، تَحكُمُهُم المقولةُ الشّهيرةُ (ليسَ في الإمكانِ أبدعُ ممّا كانَ)، كان المُحْدَثُونَ من أهلِ الابتداعِ يذهبون إلى أنّ المحيطَ هو مصدرُ النّصّ، ثمّ نَجَمَ في القرن التّالي الشّاعر والنّاقد الفرنسيُّ الكبير شاتوبريان Chateaubriand (١٧٦٨ - ١٨٤٨م) الذي أكّدَ أنّ المدهشَ المسيحيَّ يجب أن يحلَّ محلَّ المدهشِ اليونانيّ، لأنّ أوروبا المسيحية يجب أن تَتَحَرَّرَ من آثار الوثنية اليونانيّة، وأن تستمدَّ آدابها من روحِ المحيطِ الذي ينتمي إليه، وتأكيدًا لمذهبه ذاك الرّابط بينَ النّص ومحيطِهِ كَتَبَ كتابًا من أهمّ كتبه، وهو: (عبقرية المسيحية) Le génine du christianisme .

وقد ذهبت النّاقدَةُ الفرنسيّةُ مدام دوستال، صاحبة أشهر نادٍ أدبيٍّ في فرنسا في القرن التّاسع عشر، مذهبًا تأكيديًّا حين قَرَّرَتْ في عام ١٨٠٠م ضرورةَ العلاقةِ بين الأدبِ

* أجازت نشر هذا البحث هيئة التّحرير السّابقة.

(1) مجدّدون ومجترون: مارون عبود، ص ٥٣.

(2) طبقات فحول الشُّعراء: ابن سلاّم الجمحي، بعناية محمود شاكر، ٢٥٩.

وبين النُّظُم الاجتماعيةِ، معلنةً في وضوح: «لقد قصدتُ أن أختبرَ مدى تأثير الدِّين والعاداتِ والقوانينِ على الأدبِ، ومدى تأثير الأدبِ على الدِّينِ والعاداتِ والقوانين».(١)

وحين ظهر سانت بوف Sainte - Beuve (١٨٠٤ – ١٨٦٨) سعى إلى تعميقِ العلاقةِ بين النَّصِّ والمحيطِ، حتى إذا جاء هيبوليت تين H. Taine (١٨٢٨ – ١٨٩٣) أوغل في هذا الاتجاه حتى كادَ يُلغي الذاتَ المبدعةَ إلغاءً، حين لم يجعل الموهبةَ غيرَ انعكاسٍ للعِرْقِ والبيئةِ والزَّمانِ، والنَّصَّ من وراء ذلك كلِّه ليس غير انعكاس للمحيط.

ولعلَّ هذا الغُلُوَّ هو الذي وَلَّدَ نقيضَهُ بعد ذلك، واحتدم الصِّراع بين الفريقين فريق المنتصرين لأثر المحيط في النَّصِّ وفريق القائلين باستقلالية الإبداع عن كلِّ أثرٍ خارجيٍّ، حتى كانت صيحةُ بعضِ البنيويين الشهيرةُ «النَّص، ولا شيء غير النَّص»، وقد أعلن بعضُ هؤلاء أنَّ النَّصَّ الأدبيَّ إنما يكتسبُ وجودَهُ من ذاتِه، ولا أثَرَ لأيِّ عامل خارجيٍّ على تشكيله، حتى المبدع نفسه، إذ النصُّ الأدبيُّ ليسَ غيرَ لغةٍ، وإن كان لغة ذات خصوصية، وقد حمل هذا التَّوجُّهُ خصومَ البنيوية، وعلى رأسهم رجاء غارودي، إلى أن يصفوا البنيوية بأنَّها فلسفةُ موتِ الإنسانِ.

وقد احتدم الصِّراعُ بين الفريقين، بل لقد تولَّد من داخل البِنْيوية الشَّكْلِيَّةِ نَفْسِهَا بنيويةً تدعو إلى النَّظَرِ في المحيطِ الاجتماعيِّ، في أثناء دراسة النص، وهذا ما عرف بالبنيوية التكوينية التي كان من زعمائها لوسيان كولدمان وجورج لوكاش.

ولما كان كولدمان قد اتخذ الأعمالَ الأدبيَّةَ السَّردية، والرِّواية بصفة أدقَّ، مجالاً للتَّطبيق، شَكَّكَ بعضُ الدارسين في نجاعة نقل البنيوية التكوينية إلى ميدان الشِّعر، إلا أنَّ هذا التَّشْكيكَ لم يمنع فئة من النقاد الأكاديميين من تشريحِ النَّصِّ الشِّعْريِّ تشريحًا يستند إلى البنيوية التكوينية، ولم تَخْلُ تلك التَّجْرِبَةُ من توفيقٍ، وقد استطاعت – على الأقل – أن تثبت أن من الصُّعوبة بمكان تناول النص بمعزل تامٍّ عن تجليات المحيط.

وقد استمرَّت دعوة أولئك الذين يرون ضرورة النظر في النص نظرة شاملة، إذ للنَّصِّ بداياته التي تجعل النَّبع كامنًا في الباعث، وهو كثيرًا ما يكمن في الخارج، وتلك البدايات هي التي تأخذ بأيدينا إلى فهم النَّصِّ، ثم إنَّ النَّصَّ نفسه يحيلُنا في كثيرٍ من الأحيانِ إلى

(١) النَّقد الأدبي: كارلوني وفيللو، ترجمة كيتي سالم، ص ٢١.

محيطه، سواء أشئنا ذلك أم أبينا. فلا مناصَ إذن من تجاوز النظرة التجزيئية إلى النص، لمعانقة نظرة تركيبية شاملة، وهي النظرة التي تُسَلِّمُ للمبدع بخصوصيته، ولا تَغْمِطُهُ حَقَّهُ، إلا أنها في الوقت ذاته لا تجعلُ منه كائنًا خرافيًا لا علاقةَ له بما حوله، ويتعالى على الزّمان والمكان وعقابيلهما.

ولعلَّ هذا بعض ما أراده بيدراغ ما تفيجفيتش Pedrag Matvejevitch في كتابه: (من أجل شعرية حدثية) Pour une poétique del'événement . فلقد ذَكَّرَ الكاتب بكلمة للشّاعر الألماني الكبير كوته، وهي: «إنَّ أشعاري جميعَها أشعارُ مناسباتٍ، تستلهمُ الواقعَ، فإليه تستند، وعليه تعتمد، إنني لا أستطيع نظم شعر لا يستند إلى شيء».

إنَّ تجاوز هذه الثنائية الضدية كفيل بأن يساعدنا على استثمار النّص بطريقة ناجعة.

ليس الهدف إذن هو أن نُفَتِّتَ النَّصَّ كما فَتَّتَ رولان بارت نصوص بلزاك، ولا أن نفتت المؤلف نفسه تفتيتًا لا ائتلاف بعده[1]، بل الهدفُ هو البحثُ عن الطّريقةِ التي تمكننا من استثمارِ النَّصِّ استثمارًا خصبًا، يجعلُنا نَقْبِضُ بإحكام على كلِّ مكوناته، فتنفتح أمامنا كلَّ آفاقه الممكنة، مع مراعاة الضَّوابط التي تحفظ علينا عناصره الجماليَّةَ وأسسه الرِّساليَّةَ.

إنَّ النَّصَّ يُنظَرُ إليه عادةً من خلال مسلكينِ اثنينِ. فإمَّا أن يُنْظَرَ إليه على أنَّهُ مكتفٍ بذاته، مستغنٍ عمَّا سواه، حالاً ومآلاً، من ذاته يبدأ وإليها ينتهي. فتكون الغاية عندئذ لا تتجاوز تحقيق متعة أنيَّة محدودة، ولو بأيسر سبيل، وكأنَّه يدورُ حولَ نَفْسِهِ، كما ذهب إلى ذلك دعاةُ الفنِّ للفنِّ، أي إنَّهُ، بتعبير تودوروف: «خطابٌ مكتفٍ بنفسه، وبالنتيجة فسوف يُقَلِّلُ من قيمة العلاقات بين الأعمال الأدبية وبين ما تشير إليه أو تُعَبِّر عنه أو تُعَلِّمُهُ، أي: بينها وبين كلِّ ما هو خارجها»[2]، وإمَّا أن ينظر إليه على أنه أثرٌ يحملُ رسالةً، وأن قيمته كامنة في رسالته، أو وظيفته، كما يُعَبَّرُ اليومَ، كما ذهب إلى ذلك أنصار الالتزام في الفنِّ والأدب. والحالُ أنَّ النَّصَّ يحملُ رسالةً هي أعظمُ من أن تقفَ عند حدودٍ ضَيِّقة، كما أنَّ الجمال - وهو شرطُ صحَّةٍ في الأدبِ - ليس غير المدخل الذي يوقظُ أشواقَ الرُّوحِ، للضَّرْبِ في مساربَ مجهولةٍ من شأنها أن تفتحَ آفاقًا واسعةً للوصولِ إلى غايةٍ أسمى وأمثل يجتمعُ عندها الحقُّ والجمالُ.

(١) البنيوية وما بعدها: جون ستروك، ترجمة د. محمد عصفور، ص ١٠٦.
(٢) نقد النقد: تودوروف، ترجمة سامي سويدان، ص ١٨.

يتميّزُ النصُّ الأدبيُّ إذن بكونه يتعامل مع اللغة تعاملاً خاصًّا، دون أن يفقدها خاصية التّواصل التي هي الشّرط الأوّل لتحقق روح البيان، بل إنّ النّصَّ الأدبيَّ في الحقيقة حين يتعامل مع اللغة، ذلك الكائن القريب البعيد، إنما يقصد إلى محو ضبابيتها ومحدوديتها في آن، ثم إلى إعطائها قدرةً سحريّةً على التّواصلِ العميقِ الضّاربِ في أغوار الكينونةِ البشريّة.

إنّ النّصَّ، في مرحلته الأولى، بناءٌ باللغةِ للغةِ، وما من أداةٍ قادرةٍ على توسيعِ اللغة وإغنائها أقدر من الأدب، ولكنّ النّصَّ، في مرحلته الثّانية، بناءٌ باللغة لعوالمَ جديدةٍ تكتسبُ خصوصيتها من ذاتِ الأديبِ الذي من شأنه أن يبحثَ عمّا هو مشتركٌ بين النّاس، ولكنه يكاد يكون غير مرئي إلا لذي بصرٍ حديدٍ، فيقوم النص بكشف المحجوب.

وإذا كانَ النّصُّ قابلاً لأكثرَ من قراءة، إمّا عن طريق التّفسير وإمّا عن طريق التّأويل، فإنّ كلَّ قراءةٍ مشروعةٍ يشترطُ فيها أن تستندَ إلى مجموعةٍ من القواعدِ والأسسِ الموضوعيّةِ، وأن تلتزمَ بعددٍ من الضّوابطِ التي تَعْصِمُ من الزّللِ والخَطَلِ.

وإذا كان من مقتضيات مفهوم النّصّ أنّهُ «نسج»[1] لمجموعة من العلاقات، فإنّ الخلافَ القائمَ حول المفهوم لا يجوز أن يمنع من الاتّفاق حول بعض الأمور الجوهريّة، ومنها أنّهُ لا يَتَحَكّمُ فيه طول ولا قصر، فالجملة المفيدة، مهما صغرت أو قلّت وحداتها المكونة لها، تُمَثّلُ نصًّا، بشكل من الأشكال. والذين قالوا بوحدة البيت في القصيدة العربيّة لم يكونوا متجانفين عن الصّواب، إذ لا يعني القولُ بوحدةِ البيتِ أنّ القصيدة مُفَكّكَة، وإنما يعني أنّ القصيدةَ نَصٌّ كبير يتضمن عددًا من النصوص الصغرى، ويَتَمَثّلُ النّصُّ الصّغيرُ إمّا في البيت المفرد، وإمّا فيما هو دون ذلك، في بعض الأحيان، فلذلك كان الحديث عن الأبيات الشّاردة، والأبيات السّائرة، وما إلى ذلك... ثم ألسنا نستشهد بقول أبي الطيب مثلاً «تجري الرّياحُ بما لا تشتهي السّفنُ» مستغنين بهذا الشّطر عما سواه؟

هكذا إذن نجد أنفسنا، ونحن نقرأ بيت الحطيئة:

أُطَوِّفُ مَا أُطَوِّفُ ثُمَّ آوي ... إلى بَيْتٍ قَعِيدَتُهُ لَكَاعِ

---

(١) تؤول كلمة النص في اللغات الأوروبية، الفرنسية مثلاً، Texte، إلى مصدر يتصل بالنسيج والغزل، Textile، وفي العربية، نجد أن تشبيه النص بأنه نسج وحياكة، قديم في تراثنا الشعري والنقدي، ومن أقدم ما نجد في ذلك قول كعب ابن زهير:

فمن للقوافي شانها من يحوكها ... إذا ما ثوى كعب وفوز جرول

أمام نَصٍّ كامل ومتكامل ومكتمل قابل لأكثرَ من قراءةٍ، محفز للاستثمار أيضًا، وهو قد يصبح منطلقًا لتجريب عدد من المناهج التي قد تفضي في نهاية التَّحْليل إلى نتائجَ مختلفةٍ، إلاَّ أنه لا يجوزُ أن تكونَ تلك النَّتائجُ متضاربةً، ثم تكون بعد ذلك صحيحة جميعها، لأنَّ النص بالرغم من كونه خطابًا متعدّدَ المستوياتِ، ومتعدّدَ الرؤى أيضًا في بعض الأحيان، لا يجوزُ أن يَتَحَرَّكَ ضدَّ ذاته. إن ما يمكن أن ينتج من تضارب في الفهوم وتباين في الأحكام ليس مَرَدُّهُ إلى النَّصّ، بل مَرَدُّهُ إمَّا إلى خلل ما في أجهزة القراءة، وإمَّا إلى سوء استعمال تلك الأجهزة. ولذلك صار التمييز بين وفرة احتمالات معاني النص وبين تضارب تلك المعاني أمرًا لازمًا، ولذلك يشترط في الانتقال من التفسير إلى التأويل أن يقوم على ركن ركين.

وحين نعود إلى البيت السَّالف الذِّكر، نجد التَّفسير التَّقليديَّ - إن نحن سلمنا بأنَّ البيت للحطيئة - يذهب إلى أنَّ الشَّاعر على عادته في الهجاء، حين يعوزه شخص يهجوه، يصطفي أقربَ النَّاسِ إليه ويجعلُه لسهامه غرضًا، وهو هنا وجد في حليلته هدفًا ليصُبَّ جامَّ غَضَبِهِ، مختصرًا في لفظة واحدة، هي لفظة: «لكاع».

والذي يتوسَّلُ إلى فهم النَّصِّ وسَبْرِ أغواره بالمنهجِ النَّفْسيِّ قد لا يقنع بهذا المعنى القريب، فيتقدَّم محاولاً كَشْفَ نفسيَّةِ الشاعرِ لمعرفة أسباب هذه النقمة. وقد يسعفُهُ في التَّعليلِ ما عرف عن الشَّاعر من النَّسب الوضيع، أو الوضع الاجتماعيِّ المهين الذي جعل من الشاعر «جشعًا سؤولاً»[١]، دنيءِ النَّفْسِ، «مغموز النَّسَبِ»[٢].

وهذه استعانة بمظاهر من محيط النَّصِّ، من دون شكٍّ، لفهمه ومحاولة سبر بعض أغواره، وهو أمر لا بأس به، بل هو أمر محمود، إلا أنَّهُ قد يقفنا في بعض الأحيان على ظواهر الأشياء دون بواطنها، بالرغم من أنَّ المنهجَ النفسيَّ يجعلُ الغوص إلى الأعماق من أهدافه الأساسيَّةِ، ثم إنَّ الرواياتِ التي كثيرًا ما يُستعانُ بها قد تكون مُضَلِّلَةً أكثرَ مما تكون هاديةً، وآفة الأخبار رواتها كما يقال، ونسوق على ذلك مثلاً واحدًا، نظنه مجزئًا في هذا الباب.

---

(١) طبقات ابن سلاّم الجمحي : ص ١١١.

(٢) الأغاني : ٢/١٣١

من قصائد حسان الجياد لاميته في آل جفنة، ومطلعها:

أَسَـأَلْـتَ رَسْـمَ الـدَّارِ أَمْ لَـمْ تَـسْـأَلِ　　بَـيْنَ الـجَوَابـي فَـالـبُضَـيْـعِ فَحَوْمَلِ

وهي من القصائدِ المقطوعِ بصحتِها، إذْ لم يَحُمْ حولَها شَكُّ أحدٍ من الرُّواة، على كثرة ما قيل في بعض من شعر حسان بن ثابت رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، حتى نقل ابن سلام قول من قال: «حمل عليه – أي: على حسان – ما لم يحمل على أحد»، وتلك الصِّحَّةُ تقتضي أن يكون ما يَتَّصِلُ بها من أخبار صحيحًا ومتجانسًا متآلفًا، والحال أننا لا نجد الأمر كذلك، فنحن نعثر على عدد من الرِّوايات تَصِلُ إلى حدِّ التَّضَارُبِ بينها، ومنها الرِّوايات التي تَحَدَّثَتْ عن زمن نظم القصيدة، ومنها رواية عزاها الأصفهاني[1] إلى أبي عمرو الشَّيباني، وهو من هو في الضَّبط والعدالة، ونقلها البرقوقي في شرحه ديوان حسان. قال: «قال حسان بن ثابت: قَدِمْتُ على عمرو بن الحارث، فاعتاصَ الوصولُ إليه، فقلتُ للحاجب بعد مدة: إن أذنتَ لي عَلَيْه، وإلاَّ هَجَوْتُ اليمنَ كلَّها ثمَّ انقلبتُ عليكم، فأَذِنَ لي فدخلتُ عليه، فوجدتُ عنده النابغة وهو جالس عن يمينه، وعلقمة بن عبدة وهو جالس عن يساره، فقال لي: يا ابنَ الفُرَيعة، قد عرفتُ عِيْصَكَ ونَسَبَكَ في غسان، فارْجِعْ فإنِّي بَاعِثٌ إليك بصِلَةٍ سَنِيَّةٍ، ولا أحتاجُ إلى الشِّعر، فإنِّي أخافُ عَلَيْكَ هذينِ السَّبُعَينِ: النَّابغة وعلقمة، أَنْ يَفْضَحاك، وفَضِيحَتُكَ فَضِيحتي، وأنتَ واللهِ لا تحسن أن تقول:

رِقَـاقُ الـنِّـعَـالِ طَـيِّـبٌ حُـجُـزَاتُـهُـمْ　　يُـحَـيَّونَ بـالـرَّيحانِ يَومَ السَّـبَاسِـبِ

(...) فأبيتُ وقلتُ: لا بدَّ منه. فقال: ذاك إلى عَمَّيكَ، فقلتُ لهما: بحقِّ الملك إلا قَدَّمْتُمَانِي عليكما، فقالا: قد فعلنا، فقال عمرو بن الحارث: هاتِ يا ابنَ الفُرَيعة، فأنشأتُ:

«أَسَـأَلْـتَ رَسْـمَ الـدَّارِ أَمْ لَـمْ تَـسْـأَلِ»

وهناك رواية أُخرى تقول: إنَّ الشَّاعرَ أنشدَ هذه القصيدةَ جبلةَ بن الأيهم الغسانيَّ مادحًا إيَّاه، بحضور النابغة وعلقمة،[2] وكلتا الروايتين تجعلان الملكَ يُفَضِّلُ حسانَ ويُقَدِّمُهُ.

أمَّا النَّصُّ الشِّعريُّ فَيُشَكِّكُ في الرِّوايتين معًا، ويُبَيِّنُ إلى أيِّ حدٍّ يمكن للمحيط أن يُضَلِّلَ القارئَ المتعجل.

---

(١) الأغاني: ١٥/١٢٣

(٢) الأغاني: ١٥/١٢٢

إنّ النّصَّ الشّعريَّ ناطقٌ بأنَّ الشّاعرَ حين أنشد لاميته في بني جَفْنَةَ كان قد غادر بلاطهم بزمن طويل، بل إنَّ نجمهم كان قد أفَلَ، وملكهم قد زال، أي. بعد عام ٦١٤م، وهو الزمن الذي غزا فيه الفرسُ الرُّومَ، وأخذوا منهم القدسَ ودمشقَ، فانحطَّ شأنُ الغساسنةِ، وضَعُفَ أمرُهُمْ.

ويكشف النّصُّ الشّعْريُّ عن زمنينِ اثنينِ، لا زمنٍ واحدٍ، الزّمن الأوَّل هو زمنُ نظمِ القصيدةِ، وهو زمنٌ متأخرٌ، والزّمن الثّاني هو زمن التّجربة الشّعورية، وهو زمنٌ يتضمّنُ أزمنةً متداخلةً، فهناك الماضي المشرقُ، وهناك الحاضرُ الحزينُ، وهناك المستقبلُ المجهولُ، والفاصلُ بينَ زمنِ النّظْمِ وزمنِ التّجربةِ طويلٌ، يدلُّ على ذلك قولُ الشّاعر

لِـلّـهِ دَرُّ عِـصَـابَـةٍ نَـادَمْـتُـهُـمْ   يَـومًـا بِـجِـلِّـقَ فِـي الـزَّمَـانِ الأَوَّلِ

وقوله مُتَحَسّرًا على الماضي المشرقِ البعيدِ:

فَـلَـبِـثْـتُ أَزْمَـانًـا طِـوالاً فِـيهِـمُ   ثُـمَّ ادَّكَـرْتُ كَـأَنَّـنِـي لَـمْ أَفْـعَـلِ

كما يكشف عن ذلك أيضًا تلك الموازنة بين زمن الشّباب (الزّمن الماضي) وزمن المشيب (الزّمن الحاضر):

إِمَّـا تَـرَي رَأْسِـي تَـغَـيَّـرَ لَـونُـهُ   شَـمَـطًـا فَـأَصْـبَـحَ كَـالـثَّـغَامِ المُحْوِلِ

فَـلَـقَـدْ يَـرانِـي مُـوعِـدِيَّ كَـأَنَّـنِـي   فِـي قَـصْـرِ دُومَـةَ أَو سَـواءِ الـهَـيْـكَـلِ

هكذا إذن يصبحُ المحيطُ الخارجيُّ، ممثلاً في الروايات والأخبار، مضللاً بدلاً من أن يكون هاديًا. ولكن هدايتنا كانت بمحيط آخر، وهو المحيطُ الداخليُّ للتّجربة، إن صحَّ القول، وهو محيط كشف عنه النص من جهة، وهدتنا إليه معرفتنا بسيرة الشّاعر من جهة أخرى.

وإذا نحن عدنا إلى بيت القصيد، وهو بيت الحطيئة الأنف الذكر، وجب أن نستحضر من جديد أنَّ الشّعر خطابٌ خاصٌّ، وأنَّ الشاعر وهو يلتقطُ أصْغَرَ الجزئيات، ويعبر عن أبسط الأشياء، وأشدّها التصاقًا بالذات الفردية، إنما يلتقط - من حيث يدري أو لا يدري - ملامح الذات الجماعية، ويُلَمْلِمُ خيوطَ جوهر الحضارة التي ينتمي إليها. لذلك كلّه نكون مدعوين إلى حسن الإصغاء لما يقول الشّاعر، وما يفضي به إلى الملتقّي، وإن بدا أنه لم

يقصد إليه، أو لم يقل أبو الطيب المتنبي يوماً. «ابن جني أعلم بشعري مني»؟ أو لم يقل الفرزدق من قبل: «عَلَيَّ أَنْ أقولَ وعليكم أن تَتَأَوَّلُوا»؟

فنحن لا يعنينا إذن أن يكون الشّاعر أراد أن يهجو امرأته أولا، إذ رسالةُ الشّعرِ أعظمُ من ذلك. ثم إنَّ أمر الهجاء في البيت لا يسلم به ضربة لازب. فاللّكع له في اللغة عدةُ معانٍ «قال الأصمعيُّ هو العَيِيُّ الذي لا يَتَّجِهُ لمنطقٍ ولا غيرِهِ، مأخوذٌ من المَلاكِيعِ. قال الأزهري: والقولُ قولُ الأصمعيِّ. ألا ترى أنَّ النَّبيَّ ﷺ دخلَ بيتَ فاطمةَ فقَالَ: أينَ لُكَعٌ؟ أرادَ الحسنَ، وهو صغيرٌ. أرادَ أنَّهُ لِصِغَرِهِ لا يَتَّجِهُ لمنطقٍ، وما يُصْلِحُهُ، ولم يرد أنَّهُ لئيمٌ أو عبدٌ»[1]. وفي حديث ابن عمر قال لمولاة له أرادت الخروج من المدينة "اقعدي لكاع"[2]. وما عرف عن ابن عمر رضي الله عنه أنه كان يَسُبُّ أحداً من فتيانه أو فتياته.

إنَّ الذي يعنينا من قول الحطيئة ليس اقتناصَ لحظة جمالية عابرة بقدر ما يعنينا ذلك التّعبير الموجز المبين الذي لم يكشف لنا عن نفسية المخاطب (الشّاعر)، ولا عن قدر الذات التي يدور حولها الخطاب (الزوجة)، بقدر ما جعل الخطاب يكشف عن جانب من مكونات الشّخصية الحضاريّة عند العرب.

وإذا كان مفتاح النّص عند المعني بالهجاء، هو لفظ (لكاع)، فإنَّ مفتاحه عندنا - وقد اتفقنا على التماس الوجه الحضاريّ - أمران اثنان هما عبارة (ثم أوي إلى بيت)، ولفظ (قعيدة).

قد يستنبطُ الدارسُ المهتمُّ بالتفسير الاجتماعيِّ للأدب من لفظ (قعيدة) ما يقوي المذهب الذي يرى أن المجتمع العربي كان مجتمعًا (ذكوريًّا)، يسودُ فيه الرَّجلُ، وتَظَلُّ المرأة فيه سَقَطَ متاعٍ. ولولا ذلك لما بقيت هذه المرأةُ ملازمةً بَيْتَها، كما يقول الشُّراح القدامى في هذا البيت. فالرَّجل، بحسب هذا التّفسير، قادر على أن يحقق ذاته في هذا المجتمع، في مواقع شتَّى، ومواقف شتَّى، ومظاهر شتَّى. أمَّا المرأة فإن مواهبها محدودة، لا يمكن أن تَتَفَتَّحَ أو تَتَفَتَّقَ إلا داخل مكان واحد، محدود ومعزول ومغلق، وهو البيت.

ولكن التّفسير الحضاريَّ يتأمَّلُ هذه اللفظة في سياقها البيانيِّ من جهة، وفي موقعها

(١) لسان العرب : مادة (لكع)

(٢) المصدر نفسه.

التّاريخيّ من جهة أخرى، فإذا المرأة قد تحولت من سَقَطِ متَاعٍ إلى كيانٍ، ومن التشيء إلى الأدمية، ومن عرض إلى جوهر.

لقد كان ممًا تُمدَحُ به المرأةُ عند العرب أنّها (ليست بخرّاجةٍ ولا ولاّجةٍ)، في حين كان يُمْدَحُ الرجل بأنه خُرَجَةٌ وُلَجَةٌ، ولذلك كان من صفات الحرائر عند العرب عدم الإكثار من الخروج من البيت، أي: إنّ المرأة الشّريفة عندهم (قعيدة البيت)؛ لأنها مكفيّةٌ مخدومةٌ. والرجل الذي يُطَوِّفُ، ويعاني ما يعاني، يحتاج في نهاية الطواف والمطاف إلى أن يأوي إلى ظل يستريحُ إليه، ومأوى يحنُ عليه، فقوته مستمدة من هذا البيت، إنه (السُكن) – بالتعبير القرآني الكريم – السُكن الذي امتنّ اللهُ به على عباده، وجعله من أياته في الكون. قال تعالى

﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾[1]

إنه ليس سكنًا ماديًا فحسب، بل هو السُكنُ الرُوحِيُّ الذي تجدُ عنده النّفْسُ كلَّ معاني المودّةِ والرّحمةِ.

---

(١) سورة الروم، الآية ٢٠

نتائج البحث:

١- جعل ابن سَلّام الجمحي ميلاد الخطاب الشّعريّ رهين محيطه، وما يتّصلُ بذلك المحيط من حركة وسكون وحرب وسلام.

٢- كان النص ومحيطه في النقد الغربي مدار الخصومة بين الأدباء والنقاد، إذ كان أنصار القديم من أهل الاتّباع يجعلون التراث اليوناني القديم مرجعًا للنص الجديد، وكان المحدثون من أهل الابتداع يذهبون إلى أنّ المحيط هو مصدر النّصّ.

٣- احتدم الصراع بين الفريقين: فريق المنتصرين لأثر المحيط في النّصّ، وفريق القائلين باستقلال الإبداع عن كلّ أثر خارجيّ.

٤- إن النّصّ نفسه يحيلُنا في كثير من الأحيان إلى محيطه سواء أشئنا ذلك أم أبينا، ولا مناص من تجاوز النظرة التجزيئية لمعانقة نظْرَة تركيبيّة شاملة تسلم للمبدع بخصوصيته، وتربطه بما حولَهُ من الزمانِ والمكانِ.

٥- يتعاملُ النّصُّ الأدبيُّ مَعَ اللغةِ تعامُلاً خاصًا دونَ أن يفقدَهَا خاصيّةَ التواصل التي تُعَدُّ الشرط الأول لتحقق روحِ البيان، ويبني باللغةِ عوالِمَ جديدة تكتَسِبُ خصوصيتها من ذات الأديب.

٦- يشترطُ في كلّ قراءةٍ مشروعَةٍ للنص أن تستنِدَ إلىٰ مجموعَةٍ مِنَ القواعِدِ والأُسس الموضوعيّة، وأن تلتزمَ بعدد من الضوابط التي تعصم من الزّلَلِ والخطل.

٧- إن الاستعانة بمظاهرَ من محيط النص لفهْمِه أمْرٌ محمود لكنه قد يقفنا في بعض الأحيان على ظواهر الأشياء، دون بواطِنِها.

٨- قد يصبح المحيط الخارجي أحيانًا، ممثلاً في الروايات والأخبار، مُضللاً بدلاً من أن يكون هاديًا، ويكون المحيطُ الدّاخِليُّ للتجربة، وهو المحيطُ الذي كشف عنهُ النصُّ، فضلاً عن معرفتنا بسيرة الشاعر هاديًا إلىٰ الوقوفِ علىٰ مُراد الشّاعر.

ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١- ديوان حسان بن ثابت، بشرح عبدالرحمن البرقوقي، دار الأندلس، بيروت.

٢- ديوان الحطيئة، برواية ابن حبيب، وشرح أبي سعيد السُّكَّري، دار صادر، بيروت.

٣- ديوان كعب بن زهير، صنعة السكري.

٤- الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار الثقافة، بيروت.

٥- طبقات فحول الشُّعراء: ابن سلام الجمحي، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.

٦- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت.

٧- البنيويةُ وما بعدها: جون ستروك، ترجمة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٠٦.

٨- مجددون ومجترون: مارون عبود، دار الثَّقافة، بيروت، ١٩٦١.

٩- النَّقْد الأدبي: كارلوني وفيللو، ترجمة كيتي سالم، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ١٩٨٠.

١٠- نقد النَّقد: تودوروف، ترجمة سامي سويدان، بيروت ١٩٨٦.

كشّاف بعنوانات البحوث وأسماء مؤلّفيها من العدد الأوّل إلى العدد العشرين.

د. عطية أحمد محمّد الوهيبي

العدد الأوّل (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)

العدد الثّاني (١٤١١هـ - ١٩٩١م)

العدد الثّالث (١٤١١هـ - ١٩٩١م)

- **مقاصد الشّريعة العامّة**

أ. د. إبراهيم سلقيني

- **ما هو الحج الأكبر؟**

أ. د. نور الدين عتر

- **حكم الزّواج في الشّريعة الإسلاميّة**

د. رجب شهوان

- **أهل السُّلوك وموقفهم من النّظر العقليّ**

د. نشأت ضيف

- **حكم اشتراك المرأة في الأعمال العسكريّة والمجالات السياسيّة**

أ. زينب بيره جكلي

- **اللغة أمُّ العلوم**

أ. د. مازن المبارك

- **موقف عمر بن عبد العزيز من الشّعر والشُّعراء**

أ. د. وليد قصاب

- **مذهب أبي البقاء العكبري في النحو**

د. غازي طليمات

- **مسألة «إنّ رحمة الله قريب من المحسنين» عند ابن مالك وابن هشام**

أ. ماجد الذهبي

العدد الرّابع (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)

- **داود الأصبهاني وحقيقة المذهب الظاهري**

أ. د. نور الدين عتر

- **إبراهيم الحربي، الفقيه، المحدّث، الأديب، الزّاهد**

أ. د. محمد الزحيلي

- **ذبح الحيوان وفق الشّريعة الإسلاميّة والقواعد الصحيحة**

أ. د. عبد الرحمن إبريق

- **مكانة الصّلاة وأحكام فواتها**

الشيخ وهبي سليمان غاوجي

- **المنطق القديم بين مؤيديه ومعارضيه في الفكر الإسلاميّ**

د. نشأت عبد الجواد ضيف

- **لغة تميم**

أ. د. إبراهيم السامرائي

العدد الخامس (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)

العدد السادس (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)

د. عطيه احمد محمد الوهيبي

- **الرواية في تفسير الجلالين ونقد ما فيه من روايات باطلة وإسرائيليات**

أ. د. نور الدين عتر

- **أبو هريرة بين الرّواية والدّراية**

د. محمد رواس قلعه جي

- **مفاهيم يجب تصحيحها في التّوكل والرّزق والموت**

د. محمد علي حسن

- **حكم زواج الأقارب**

د. رجب شهوان

- **في النّقد النّحوي**

أ. د. مازن المبارك

- **الحداثة الغربية: مفهومها وحقيقتها**

أ. د. وليد إبراهيم قصّاب

- **المديح النّبويّ في العصر المملوكيّ**

د. عثمان صالح الفريح

- **الخلاف بين النّحويين في صيغة (ما أفعل) للتّعجب**

د. عدنان خلف أبو جري

العدد السّابع (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)

- **منهج البحث العلمي في الإسلام**

أ. د. إبراهيم محمد سلقيني

- **المفاوضات في الإسلام**

أ. د. وهبة الزحيلي

- **نحو موسوعة إسلاميّة في الوجوه والنظائر القرآنيّة**

د. محمد علي حسن

- **أحكام خطبة النّكاح في الشّريعة الإسلاميّة**

د. فتحي شحاتة

- **الحافظ ابن ظهيرة: محدّث مكة ومسندها**

د. صالح معتوق

- **موضع اليدين عند القيام في الصّلاة**

الشيخ وهبي سليمان غاوجي

- **الشّيخ طاهر الجزائري**

أ. د. مازن المبارك

- **الحداثة العربيّة: حقيقتها وملامحها**

أ. د. وليد إبراهيم قصّاب

- المجالس الأدبيَّة في سوق عكاظ

د. عبد الغني زيتوني

العدد الثَّامن (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م)

- أثر الإمام البخاري في علوم الحديث

أ. د. محمد عجاج الخطيب

- المنهج المتكامل في تدريس اللغة العربيَّة

أ. د. مازن المبارك

- منهج المسلمين في تسجيل النَّص القرآني

أ. د. سيد رزق الطويل

- من ملامح الاتجاه الخلقي في النَّقد العربي القديم (نقد الشعراء)

أ. د. وليد قصَّاب

- سنَّة الله التي لا تتحوَّل ولا تتبدَّل

د. أحمد حسن فرحات

- الكتاب وتحرير البشريَّة

د. عبدالله سلقيني

- تحليل الظواهر الصوتيَّة في قراءة الحسن البصري

د. سمير شريف ستيتية

- العوامل المؤثِّرة في ميل الطلبة نحو القراءة وارتباطه بتحصيلهم في اللغة العربيَّة

د. شكري نزال

العدد التَّاسع (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م)

- فهم جديد لحديث «من رآني في المنام فقد رآني»

الشيخ مصطفى الزرقا

- دور الإمام السيوطيِّ في إحياء حركة الاجتهاد الفقهيِّ

أ. د. محمد الدسوقي

- مكانة المجتمع في مقاصد السُّنَّة الأساسية

أ. د. نور الدين عتر

- الإعجاز العلميُّ للقرآن والسنة «النظرية والتطبيق»

.. حمودة سند

- تخريج بعض أحاديث هيئة القيام في الصَّلاة وبيان الحكمة منها

د. صالح معتوق

- قواعد الإملاء بين القدماء والمُحْدَثين

أ. د. مازن المبارك

- مواقف الشرعية الدولية من مساعي تهويد القدس ومقدساتها الإسلامية

أ. د. أحمد طربين

- الاتجاه الديني والخلقي في النقد العربي التطبيقي للشعر (الاستحسان والاستقباح)

أ. د. وليد إبراهيم قصّاب

- مرافقة الطير للجيوش المنتصرة في الشعر العربي

د. هاشم مناع

- أبرز أساليب التعليم الأساسية المستمدة من الكتاب والسُّنة

د. شكري نزال

العدد الثاني عشر (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م)

- المندوب: أصولاً وتطبيقاً

أ. د. حسن مرعي

- درس في التذكير والتأنيث

أ. د. إبراهيم السامرائي

- من ملامح الاتجاه الديني والخلقي في النقد التطبيقي للشعر

أ. د. وليد إبراهيم قصّاب

- خبر الآحاد بين القبول والرد - في الأحكام والاعتقاد -

د. محمد علي الحسن

- حكم رمي المقاتلين الحربيين حال تترسهم بالمسلمين

د. حسن أبو غدة

- السحر بين الحقيقة والخيال

د. رجب شهوان

- أحكام شهادة المرأة في الشريعة الإسلامية

د. فتحي عبد العزيزي شحاتة

- حكم التداوي بالمحرمات

د. علي محمد العمري

العدد الثالث عشر (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)

- العقل والفقه في فهم الحديث النبوي

الأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا

- تعلموا العربية فإنها من دينكم

أ. د. مازن المبارك

العدد السّابع عشر (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)

العدد الثّامن عشر (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)

Publishing Priority: -

Publication priority is given as per the following: -

Researches advanced by members of the teaching staff of the Islamic & Arabic Studies College - Dubai.

I- Arrival date of the proposed research to the editing director, and the priority is given to researches that arrive first after amendment.

II- Priority is given to the diversity of the topics of researches and the researchers as much as possible.

Notices: -

1- The materials published in the journal represent only the standings and viewpoints of their writers and not the journal or its orientation.

2- The sequencing of researches is subject to technical considerations.

3- The proposed researches are not sent back to their writers by the journal, whether published or not.

4- The researcher is not authorized to ask for not publishing his/her research after being duly advanced to the editing board except for reasons deemed plausible and convincing by the editing board and this should be prior to being duly notified with the acceptance of his/her research for publishing.

5- The journal excludes any research that doesn't conform or cope with the previously stated conditions.

6- The journal pays gratuities against published researches, book reviews or any other related works.

7- The researchers shall be duly given one copy of the journal and fifteen (15) copies of his/her research cover by the hard cover of the journal.

Rules of Publishing

I- The researches shall be genuinely produced and strongly related to any of the different fields of Islamic Studies and Arabic Language.

II- The proposed researches shall be of comprehensive and objective nature and of academic novelty and depth.

III- The research shall concentrate on any of the contemporary issues and on providing possible solutions for the same in accordance with the sharia'h laws and Islamic legal standings

IV- The proposed research shall not be part of the researcher's MA of Ph.D. dissertation, not previously published on whatsoever from - including researches advanced for publication at any other institutions - and this is to be certified by an affidavit of undertaking duly signed by the researchers.

V- The researches, which embody Quranic quotations or prophetic sayings "Ahadith", are required to be properly marked and phot-noted.

VI- The proposed researches are required to be error - free on grammatical basis as well as syntactical basis, in addition to paying close attention to the rules of punctuation of the Arabic Language and marking word-endings.

VII- The proposed researches should be systematically organized inquisitively oriented and genuinely edited, in addition to the following and strictly adopting a well accredited scientific method such as referencing, phot-noting, bibliographies etc. and last but not least, it is a requirement that each and every page should contain its own referencing scheme and phot-notes at the end of the same page.

VIII- A Bibliography of all used book, references and periodicals should be provided in an alphabetical order, in addition to providing the publishing authority and publishing date.

IX- The researcher should conclude his/her research with a conclusive assumption, recommendations, findings or viewpoints, crowing such research.

X- The research should be written by computer typing, regular typewriter or clear handwriting and in one face page.

XI- The researcher should send four copies of his/her research to the journal.

XII- The researches may be accepted either in Arabic or English languages, provided that it counts not more than fifty (50) pages.

XIII- The researcher is obliged to provide a one-page summary of his/her research both in Arabic and English Language.

XIV- The researcher is kindly requested to attach an autobiographical account including his/her name, academic status, position, place of work and full address.

XV- The research can be authentic investigation of a transcript, and in such case the well-accredited scientific procedures applicable in this regard should be applied, and a copy of the transcript must be attached.

The nature
Of the Journal and its objectives: -

I- The journal publishes genuinely produced scientific researches, prepared by scholars specifically specialized in Islamic studies and Arabic language with all their branches and sub-specialties, and all this is done in a tireless effort to enrich the quality of scientific research in such areas.

II- The Journal aims at catering for contemporary and potential problems and providing possible academic and practical solutions for the same, all in the context and framework of Islamic Sharia'h, and the Journal gives priority to typical problems of the U.A E., Gulf region and the Arab and Islamic world respectively

III- The Journal seeks to strengthen bilateral and scientific relations between the Islamic & Arabic Studies College - Dubai and its counterparts in the universities of the Gulf region, Arab and Islamic world and global-wide ones.

IV- The Journal paves the way and gives room for its members of staff so as to publish their scientific and thought product and simultaneously develop their intellectual abilities

V- The Journal pays close attention to the new and contemporary scientific trends both in Islamic & Arabic Studies, as by being up dated and fully acquainted with recent books, periodicals, bibliographies, researches and other publications, and following also each and every MA/Ph D. Dissertations duly accredited by universities through out the Gulf, Arab and Islamic world and world wide, in addition to related conferences, meetings, symposiums, seminars and other reviews of contemporary Sharia'h researches, books and other topics related to Islamic cultural heritage.

VI- Publishing contemporary legal opinions, commenting on scientific and controversial issues, highlighting some of the public lectures presented in the cultural season of the College and some items of news about the College.

VII- Enhancing the chances of scientific and cultural exchange and interaction with publications of counterpart colleges and universities worldwide.

VIII- The proposed researches are subject to assessment as per the basis and rules of the journal. Such assessment is conducted and duly undertaken by well-versed scholars and experts in both Islamic Studies & Arabic Language, in an endeavor to promote the quality of scientific research in such areas. One of the basic rules adopted by the journal is not allowing the disclosure of researchers to referees and vice-versa, regardless to whether the referees have agreed to publish the researches at issue without any amendments, cited some discrepancies and suggested some amendments or ultimately disqualified researches for publication.

IX- The list of local and international referees is usually decided after consultation with concerned scientific departments and counterpart colleges and universities, and such list is usually renewed on annual basis.

X- Gratuities are paid to beneficiary referees as per the rules currently adopted by the college.



The Board of Consultants

For the Journal



UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

ACADEMIC REFEREED JOURNAL OF
ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 20
Shawal, 1421H - January 2001G

ISSN 1607- 209X

This Journal is listed in the "**Ulrich's International Periodicals Directory**"
under record No. 157016

كُلِّيَّةُ الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ في سطورٍ

مجلس أمناء الكلية

يقوم مجلس الأمناء بالإشراف على الشؤون العامة للكلية وتوجيهها لتحقيق أهدافها، ويضمّ المجلس إضافة إلى رئيسه ومؤسّس الكلية عددًا من الشخصيات المتميّزة التي تجمع بين العلم والمعرفة والرأي والخبرة ممن يمثّلون الفعاليات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

من أهداف الكلية

- تخريج الداعية المسلم المتعمّق في فهم دينه ولغته وحضارته وتراثه، ينهل من ثقافة العصر، ليؤدي دور الدعوة إلى الله، ونشر الإسلام في داخل البلاد وخارجها.
- تخريج العالم الذي يعلم عن دراية ومعرفة.
- تخريج الخطيب المتمكّن من اللغة وفن الخطابة.
- تخريج المسلمة الواعية المتعمّقة في فهم دينها لتشارك أخاها المسلم في حمل أمانة هذا الدين وتقوم على بناء أسرتها ومجتمعها بناءً إسلاميًا سليمًا.

أقسام الكلية

تضم الكلية ثلاثة أقسام تشكّل في مجموعها وحدة متكاملة، وتمثّل مقرّراتها المتضافرة جميعًا منهاج الكلية، ولا يتخرّج الطالب إلاّ بعد نجاحه فيها، وهي:

١ - قسم أصول الدين.

٢ - قسم الشريعة.

٣ - قسم اللغة العربية.

- وتجدر الإشارة إلى أنّ في الكلية فرعين: فرعًا للطلاّب وفرعًا للطالبات.
- وتمّ إنشاء قسم الدراسات العليا في الشريعة للطالبات توّجت به رسالة الكلية العلمية.

نظام الدراسة

- مدة الدراسة للحصول على درجة الإجازة (الليسانس) أربع سنوات لحاملي الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة بفرعيها: العلمي والأدبي أو ما يعادلها.
- تقوم الدراسة في الكلية على أساس النظام السنوي.
- يلتزم الطالب بالحضور ومتابعة الدروس والبحوث المقرّرة.

نظام القيد والقبول

- يقبل في الكلية كلّ من كان حاصلاً على الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامّة أو ما يعادلهما. من أبناء دولة الإمارات العربية المتحدة ودول مجلس التعاون الخليجي، مع ملاحظة ألاّ يقل المعدّل عن ٦٠٪ للطالبات، ٥٠٪ للطلاّب.
- يتعهّد الطالب عند التحاقه بالكلية بعدم مخالفة مبادىء وأحكام الشريعة الإسلامية وأنظمة الكلية والالتزام بالإسلام عقيدةً وعبادةً وسلوكًا.

أنشطة ثقافية ومجتمعية

- تنظم الكلية في كلّ سنة موسمًا ثقافيًا، يحاضر فيه نخبة من العلماء، والأساتذة والمفكّرين من داخل الدولة وخارجها ويدعى إليه دعوة عامّة.
- تصدر الكلية مجلة إسلامية فكرية محكمة، مرتين كلّ عام، وتسمّى باسمها، وتنشر بحوثًا ودراسات جادّة للأساتذة والعلماء من داخل الكليّة وخارجها.

ISSN 1607-209X



UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES



صورة صفحة العنوان من مخطوطة
مسائل أبي جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة

Academic Refereed Journal of

ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 20
SHAWAL 1421H - JANUARY 2001G